سہ ماہی مجلہ

بحث ونظر

حیدرآباد

بانی : حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

مدیر : خالد سیف اللہ رحمانی

سہ ماہی مجلہ بحث ونظر حیدرآباد

جمادی الاول ۱۴۴۱ھ — شوال ۱۴۴۱ھ	جنوری — جون ۲۰۲۰ء	شمارہ نمبر : ۱۱۹-۱۲۰ / ۱۷-۱۸

مدیر

خالد سیف اللہ رحمانی

مجلس ادارت

- مولانا محمد عمر عابدین قاسمی مدنی
- مولانا محمد اعظم ندوی
- مولانا محمد عبید اختر رحمانی
- مولانا احمد نور قاسمی

مجلس مشاورت

- مفتی اشرف علی قاسمی
- مولانا شاہد علی قاسمی
- مولانا محمد انصار اللہ قاسمی
- مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی

زرِ تعاون

اندرون ملک

ایک شمارہ:40روپے

سالانہ:150، بذریعہ رجسٹری:200

سہ سالہ:450، بذریعہ رجسٹری:550

بیرونِ ملک

ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر

یورپ، امریکہ، افریقہ کے لئے :

سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زر اور خط وکتابت کا پتہ

Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. A.P 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com

چیک/ ڈرافٹ پر صرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت: محمد نصیر عالم سبیلی ''العالم'' اُردو کمپیوٹرس، حیدرآباد، فون نمبر:9959897621 91+

فہرست مضامین

● افتتاحیہ	: مدیر	۳
● صحابۂ کرامؓ کے اقوال وافعال کی شرعی حیثیت	: خالد سیف اللہ رحمانی	۵
● فتویٰ وقضاء میں فرق اور مسئلہ طلاق میں بے احتیاطی	: مولانا عبد اللہ ممتاز قاسمی	۱۷
● جینیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے چند مسائل	: خالد سیف اللہ رحمانی	۲۸
● دماغی موت اور قتل بہ جذبۂ رحم — شرعی حیثیت اور احکامات	: مولانا شاہد علی قاسمی	۳۸
● بڑے شہروں میں مسافتِ سفر	: خالد سیف اللہ رحمانی	۴۵
● آنسو — فوائد و مسائل	: مولانا محمد جمیل اختر جلیلی ندوی	۵۴
● حضرت مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کی بنیادی فکر......	: خالد سیف اللہ رحمانی	۷۰
● علامہ سعد الدین تفتازانیؒ — حیات وخدمات	: مولانا عبید اختر رحمانی	۸۰
● مطالعہ کی سرگذشت	: خالد سیف اللہ رحمانی	۱۱۶
● حضرت مولانا حبیب اللہ مدنیؒ	: خالد سیف اللہ رحمانی	۱۲۳
● اللہ کی امان اللہ کی امان میں !	: خالد سیف اللہ رحمانی	۱۲۶
● حضرت مولانا عبد الوہاب خلجیؒ	: خالد سیف اللہ رحمانی	۱۲۸
● سفرنامہ ازبکستان : چند دن محدثین وفقہاء کی بارگاہ میں !	: خالد سیف اللہ رحمانی	۱۳۰

● ● ●

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

کورونا کی وبا پوری دنیا میں پھیلی اور ہر ملک نے اس کے تدارک کے لئے اپنے طور پر کوششیں کیں، بہت سارے ملکوں نے سائنسی اندازفکر کو اپنا کر جلد ہی اس سے چھٹکارا حاصل کرلیا، دنیا بھر میں ہندوستان ہی واحد ملک تھا، جس نے اس وقت تو سخت ترین لاک ڈاؤن نافذ کیا جب کورونا کیس چند سو کے دائرہ میں تھے؛ لیکن جب کورونا کیس لاکھوں تک پہنچ گیا تو مرحلہ وار ملک کو ان لاک ڈاؤن کیا جانے لگا، جہاں الیکشن کی تیاری کرنی ہوتی ہے وہاں اچانک سے کورونا کیس کم ہونے لگتے ہیں اور ریلیوں اور بھیڑ بھاڑ کی چھوٹ مل جاتی ہے؛ لیکن جہاں الیکشن کی بات نہ ہو اور حکومت مخالف احتجاج ہو رہا ہو، وہاں کورونا کے پھیلنے کا خطرہ ستانے لگتا ہے۔

پوری دنیا جب کورونا کی وبا سے سائنسی انداز میں نمٹنے کی تیاری کررہی تھی اور اس کے پھیلنے کے طریقے اور رفتار پر سائنسی تجزیہ کیا جارہا تھا، اپنے وطن میں برسراقتدار جماعت کا سوشل میڈیا ونگ ملک میں کورونا پھیلنے کی ذمہ داری تبلیغی جماعت پر عائد کررہا تھا، برسراقتدار جماعت کا یہ وطیرہ رہا ہے کہ وہ موجودہ مسائل سے نمٹنے کے بجائے کوئی فرقہ وارانہ مسئلہ کھڑا کرکے لوگوں کی نگاہ میں دھول جھونکتی ہے، کورونا کے مسئلہ میں بھی یہی طریقہ قائم رہا، برسراقتدار پارٹی کی شہ پر الیکٹرانک اور پرنٹ میڈیا نے بھی تبلیغی جماعت کو قصوروار ٹھہرانے میں کوئی کمی نہیں کی؛ لیکن جھوٹ کے پاؤں نہیں ہوتے، بالآخر الہ آباد، ممبئی اور دہلی کی عدالت عالیہ نے کھلے عام میڈیا کی اس روش پر سرزنش کی اور تبلیغی جماعت کو اس معاملے میں بے قصور تسلیم کیا۔

کورونا کی وجہ سے جہاں پوری دنیا معاشی طور پر متاثر ہوئی ہے، وہیں مدارس بھی کورونا سے متاثر ہوئے ہیں، اہل خیر حضرات کی ذمہ داری ہے کہ اگر مدارس کے سفرا اور عاملین ان تک نہیں پہنچتے تو وہ از خود متعلقہ مدارس میں رقم پہنچانے کی کوشش کریں، یہ مدارس کی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ گھر گھر جائیں، وہ اپنے سفیروں کو بھیجتے ہیں، یہ مدارس کا احسان سمجھنا چاہئے، ورنہ زکوۃ کی رقم نکالنا اور مستحقین تک پہنچانا فرض ہے، مدارس چوں کہ مستحق طلبہ کی اعانت کے ساتھ علم دین کے نشرواشاعت اور فروغ وبقا کی بھی ذمہ داری انجام دے رہے ہیں؛ لہٰذا مدارس کی

اعانت دوہرے اجر کی ضامن ہے اور مدارس تک زکوٰۃ کی رقم پہنچانا صاحب نصاب حضرات کی ذمہ داری ہے، ضرورت ہے کہ ان حالات میں وہ اس ذمہ داری کو محسوس کریں اور اسے انجام دینے کی فکر کریں۔

بحث ونظر کا جنوری تا جون ۲۰۲۰ء کا یہ شمارہ بھی اہم عصری اور فکری مضامین پر مشتمل ہے، اس حقیر کے بھی کئی مضامین شامل ہیں، پہلا مضمون صحابہ کرامؓ کے اقوال وافعال کی شرعی حیثیت پر ہے، یہ اُصولِ فقہ کا اہم مسئلہ ہے اور اس میں اسی موضوع پر اُصولی اعتبار سے گفتگو کی گئی ہے، دوسرا مضمون مسافتِ سفر پر ہے، دورِ حاضر میں جس طرح سے وسائل نقل وحمل میں انقلاب آیا ہے، جس سے مسافتِ شرعی کے تعلق سے کئی سوال سامنے آتے ہیں، اس مضمون میں ان ہی جدید سوالات کو حل کیا گیا ہے، تیسرا مضمون جینیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے مسائل پر ہے، واضح رہے کہ جینیٹک سائنس کے شعبہ میں تیز رفتار ترقی ہو رہی ہے اور اسی اعتبار سے نئے نئے شرعی مسائل پیدا ہو رہے ہیں، اس مضمون میں ان ہی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، چوتھا مضمون گزشتہ سال ۸/ دسمبر کو مونگیر میں حضرت مولانا سید محمد علی مونگیری کی شخصیت پر ایک روزہ سیمینار کے لئے لکھا گیا مقالہ ہے، جس میں حضرت مولانا مونگیریؒ کی بنیادی فکر کی دورِ حاضر میں معنویت پر ایک تحریر ہے، ازبکستان کا سفرنامہ بھی اس شمارہ کی زینت ہے، ازبکستان بھی ان ممالک میں سے ہیں، جہاں کی خاک سے بے شمار محدثین اور فقہاء اُٹھے اور جن کے کارنامے رہتی دنیا تک یادگار رہیں گے، یہ سفرنامہ وہاں کی علمی وفکری شخصیات کے تذکروں اور مشاہدات سے متعلق ہے، پانچواں مضمون میرے مطالعہ کی روداد پر ہے، جس میں چند سوالوں کے جواب میں شاید نئے فارغین کے لئے کچھ کارآمد نصائح مل جائیں، ایک مضمون دماغی موت اور قتل بہ جذبۂ رحم، شرعی حیثیت اور اس سے متعلق مسائل پر ہے، یہ مضمون معہد کے استاذ فقہ مولانا محمد شاہد علی قاسمی صاحب کا ہے، ایک مضمون آنسو کے مسائل اور فوائد پر ہے جس میں آنسو پر طبی اور شرعی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے، یہ مضمون مولانا جمیل اختر جلیلی ندوی کا ہے، ایک مضمون افتاء اور قضاء کے درمیان فرق اور اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے ہونے والی بے اعتدالیوں کے موضوع پر ہے، یہ مولانا عبداللہ ممتاز قاسمی کا ہے، آپ فی الوقت مالدیپ میں تدریسی خدمات انجام دے رہے ہیں، ایک مضمون آٹھویں صدی ہجری کی زندۂ جاوید شخصیت علامہ سعدالدین تفتازانی کی حیات وخدمات پر ہے، اس کے علاوہ اس لاک ڈاؤن میں جوار رحمت منتقل ہونے والی بعض شخصیات پر بھی میری مختصر تحریریں جو تعزیتاً لکھی گئی ہیں، اس شمارے میں شامل ہیں۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدرآباد)

۳۰/ ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ
۱۶/ دسمبر ۲۰۲۰ء

●●●

صحابہ کرامؓ کے اقوال وافعال کی شرعی حیثیت

خالد سیف اللہ رحمانی

''صحابی'' کے اصل معنی ''ساتھی'' اور ''رفیق'' کے ہیں؛ لیکن یہ اسلام کی ایک مستقل اور اہم اصطلاح ہے، اصطلاحی طور پر صحابی کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے بحالت ایمان حضور ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں دنیا سے رُخصت ہوئے ہوں، حدیث نبوی ﷺ :

طوبی لمن رآنی ولمن رآی من رآنی ۔ (۱)

خوشخبری ہو اس شخص کے لئے جس نے مجھ کو دیکھا اور اس کے لئے جس نے مجھے دیکھنے والوں کو دیکھا۔

سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ صحابیت کے لئے ملاقات کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی طویل صحبت حاصل ہو یا اس نے حضور ﷺ سے کوئی روایت بھی نقل کی ہو، جیسا کہ بعض اہل علم کی رائے ہے؛ بلکہ سعید بن مسیبؒ کے نزدیک تو صحابی ہونے کے لئے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سال دو سال رہنا اور ایک دو غزوات میں شرکت کرنا بھی ضروری ہے۔(۲)

اسی لئے اصحمہ نجاشی کا شمار صحابہ میں نہیں ہوگا، کہ آپ ﷺ سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہو سکا اور جو لوگ ملاقات سے مشرف ہوئے، گو کم عمر رہے ہوں، صحابہ کہلائیں گے، جیسے حضرات حسنین رضی اللہ عنہما اور حضرت محمود بن ربیعؓ وغیرہ، سعید بن مسیبؒ کی طرف مذکورہ قول کی نسبت ابن صلاحؒ نے کی ہے؛ لیکن علامہ زین الدین عراقیؒ نے اس پر نقد کیا ہے اور اس نسبت کو غلط قرار دیا ہے؛ کیوں کہ سعید بن مسیبؒ کا یہ قول محمد بن عمر واقدی سے منقول ہے اور واقدیؒ کا حدیث میں ضعیف و نامعتبر ہونا محتاج بیان نہیں۔(۳)

(۱) مجمع الزوائد: ۱۰/۲۰۔

(۲) مقدمہ ابن صلاح: ۱۲۵، النوع التاسع والثلاثون، الفیۃ مصطلح الحدیث للعراقی: ۱۷۴، ''معرفۃ الصحابۃ''۔

(۳) التقیید والایضاح: ۲۸۳۔

صحابیت کا ثبوت

صحابیت کا ثبوت چار طریقوں سے ہوسکتا ہے :

(۱) تواتر کے ذریعہ، جیسے: حضرات خلفاء راشدین اور عشرۂ مبشرہ وغیرہ۔

(۲) تواتر سے کم تر درجہ شہرت کے ذریعہ، جیسے حضرت ضمام بن ثعلبہؓ اور عکاشہ بن محصنؓ وغیرہ۔

(۳) کوئی معروف صحابی کسی شخص کے بارے میں صحابی ہونے کی اطلاع دے، جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حممۃ بن ابوحممہ الدوسیؓ کی بابت صحابی ہونے کی خبر دی۔

(۴) کوئی ایسا شخص جس کا عادل ومعتبر ہونا معلوم ہو، اور زمانی اعتبار سے اس کا صحابی ہونا ممکن بھی ہو، اگر اپنے صحابی ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کو قبول کرلیا جائے گا، اس سلسلہ میں علماء کا خیال ہے کہ ۱۱۰ھ کے بعد اگر کوئی شخص صحابیت کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ غیر معتبر ہے، اسی بنا پر جعفر بن نسطور رومی اور رتن ہندی وغیرہ کے دعویٔ صحابیت کو غیر معتبر مانا گیا ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے ۱۰ھ میں ارشاد فرمایا تھا :

ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ۔ (۱)

آج کوئی متنفس نہیں کہ سو سال گذرنے کے بعد بھی وہ زندہ رہے۔

پس ان چار طریقوں سے کسی کا صحابی ہونا تسلیم کیا جاتا ہے۔(۲)

تمام صحابہ عادل ہیں!

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام ہی صحابہ عادل ومعتبر ہیں؛ خواہ وہ حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنہ میں شریک رہے ہوں یا نہیں۔(۳)

صحابہ میں فرق مراتب

اہل سنت والجماعت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور آپ کے بعد حضرت عمرؓ تمام اُمت میں افضل ہیں، حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ وعلیؓ کا درجہ ہے، جمہور نے حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دیا ہے اور علماء

(۱) مسلم کتاب فضائل الصحابۃ، حدیث نمبر: ۲۵۳۸۔

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۱۲۵، علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صجى المحمصانى: ۳۵۳-۳۵۲۔

(۳) الفیۃ العراقی: ۱۷۴۔

کوفہ نے حضرت علیؓ کو، (۱) امام ابو حنیفہؒ کا رجحان بھی اسی طرف بتایا جاتا ہے؛ اسی لئے آپ نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں حضرات شیخین کی فضیلت اور حضرت عثمانؓ وعلیؓ کی محبت کو شمار کیا ہے، (۲) امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں توقف منقول ہے، نیز مشہور محدث محمد بن اسحاق بن خزیمہؒ اور خطابیؒ نے بھی حضرت علیؓ کو افضل مانا ہے۔

خلفاء اربعہ کے بعد پھر ان چھ صحابہ کا درجہ ہے، جو عشرۂ مبشرہ میں ہیں، ان کے بعد اصحابِ بدر، ان کے بعد اصحاب اُحد اور ان کے بعد حدیبیہ میں بیعت رضوان کے شرکاء کا شمار ہے، آخری درجہ فتح مکہ اور اس کے بعد ہونے والے مسلمانوں کا ہے، جن میں حضرت ابوسفیانؓ اور حضرت معاویہؓ وغیرہ ہیں۔

امام ابوحاکم نیشاپوریؒ نے صحابہ کے بارہ طبقات بیان کئے ہیں :

(۱) مکہ میں ابتداءً اسلام قبول کرنے والے جن میں خلفاء اربعہ بھی داخل ہیں۔

(۲) دارالندوہ کے اصحاب، یعنی جب حضرت عمرؓ اسلام لائے اور اپنے اسلام کا عام اعلان واظہار کیا تو وہ آپ ﷺ کو دارالندوہ لے گئے، جہاں اہل مکہ کی ایک جماعت نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، ان حضرات کو 'اصحاب دارالندوہ' کہتے ہیں۔

(۳) حبش ہجرت کرنے والے صحابہ۔

(۴) بیعت عقبہ اول میں شریک رہنے والے صحابہ۔

(۵) بیعت عقبہ ثانی میں شریک رہنے والے صحابہ۔

(۶) وہ مہاجرین جو آپ کے قباء میں رہتے ہوئے پہنچ چکے تھے۔

(۷) غزوۂ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ۔

(۸) غزوۂ بدر، صلح حدیبیہ کے درمیان ہجرت کرنے والے صحابہ۔

(۹) وہ صحابہ جو بیعت رضوان میں شریک رہے، جن کے بارے میں قرآن مجید میں آیت نازل ہوئی :

لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا۔ (۳)

مسلمان جب درخت کے نیچے آپ سے بیعت کر رہے تھے تو اللہ ان سے خوش ہوئے اور ان کے دلوں میں جو (جذبات) ہیں، اللہ نے انھیں جان لیا، پھر ان کو اطمینانِ قلب عطا فرمایا اور ان کو ایک قریبی فتح کے انعام سے نوازا۔

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۲۸۔ (۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۸۱/۴۔ (۳) الفتح: ۱۸۔

(۱۰) صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان ہجرت کرنے والے صحابہ، ان ہی میں حضرت خالد بن ولیدؓ، حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ ہیں۔

(۱۱) جو لوگ فتح مکہ کے دن ایمان لائے۔

(۱۲) وہ کم سن صحابہ جنھوں نے فتح مکہ اور حجۃ الوداع وغیرہ کے موقع سے آپ کی زیارت کی ہے، حضرت سائب بن یزیدؓ، عبداللہ بن ثعلبہؓ، ابوالطفیلؓ، عامر بن واصلہؓ اور حضرت ابوجحیفہؓ وغیرہ کا شمار اسی طبقہ میں ہے۔(۱)

روایت کے اعتبار سے درجات

باعتبار روایت حدیث کے صحابہ کے تین درجات کئے گئے ہیں، اول: مکثرین، جن کی روایات ہزار سے اوپر ہوں، دوسرے: مقسطین، جن کی روایات ہزار سے کم اور سو سے زیادہ ہوں، تیسرے: مقلین، جن سے سو سے کم حدیثیں منقول ہیں، مقسطین اور مقلین کی تعداد تو بہت ہے؛ البتہ مکثرین سات ہیں، اور ان کے نام اور مرویات کی تعداد اس طرح ہے :

- حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ : ۵۳۷۴
- حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما : ۲۶۳۰
- حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما : ۲۲۸۶
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا : ۲۲۱۰
- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما : ۱۶۶۰
- حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما : ۱۵۴۰
- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ : ۱۱۷۰

فقہی اعتبار سے بھی بعض صحابہ مکثرین شمار کئے گئے ہیں، تاہم مسروقؒ سے منقول ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کا علم چھ صحابہ میں جمع ہو گیا ہے، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، بعض نے حضرت ابوالدرداءؓ کی جگہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا ذکر کیا ہے، اور پھر ان چھ کا علم دو میں جمع ہو گیا: حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کی آراء میں زیادہ موافقت پائی جاتی تھی۔(۲)

---

(۱) معرفۃ علوم الحدیث: ۲۹-۳۱۔ (۲) مجمع الزوائد: ۱۰/۲۰، مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ۔

صحابہ کے بارے میں احتیاط

اُمت میں حضرات صحابہ کرامؓ کا ایک خاص درجہ ومقام ہے؛ کیوں کہ ان ہی کے ذریعہ دین ہم تک پہنچا ہے اوران ہی کی قربانیوں اور جاں نثاریوں سے اسلام کا شجرطوبی پروان چڑھا ہے؛اسی لئے آپ ﷺ نے ان کو اُمت کا سب سے بہتر گروہ قرار دیا ہے؛ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے عہد کے مسلمان بہترین مسلمان ہیں، پھر ان کے بعد آنے والے اور پھر وہ لوگ جوان کے بعد آئیں:''خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم''۔(۱)

حضرت ابوسعید خدریؓ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

> میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہو،اس ذات کی قسم!جس کے ہاتھ میں میری جان ہے،اگر تم احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خرچ کرو تو وہ ان کے ایک مُد؛ بلکہ اس کے نصف خرچ کرنے کے برابر بھی نہیں ہوسکتا۔(۲)

ایک اور روایت میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

> لوگو! میرے صحابہ کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو،اللہ سے ڈرو،میرے بعد ان کو نشانہ نہ بناؤ،جس نے ان سے محبت کی،اس نے میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی، اور جس نے ان سے بغض رکھا،اس نے درحقیقت مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ان سے بغض رکھا،جس نے ان کو اذیت پہنچائی اس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اور جس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اس نے اللہ تعالیٰ کو اذیت پہنچائی اور جس نے اللہ کو اذیت پہنچائی قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پکڑ لے۔

اس لئے حضرات صحابہ کے بارے میں بہت احتیاط چاہئے اور ہمیشہ سوءِ کلام اور سوءِ گمان سے بچنا چاہئے؛ چنانچہ اگر کوئی شخص صحابہ کی شان میں بدگوئی کرے تو اس کے فاسق العقیدہ ہونے میں تو کوئی کلام ہی نہیں؛لیکن تکفیر میں اختلاف ہے،فقہاءِ احناف میں علامہ عبدالرشید طاہر البخاریؒ نے لکھا ہے کہ ''اگر کوئی رافضی شخص شیخین کی شان میں گستاخی کرے اور لعنت بھیجے تو وہ کافر ہے''(۳) ملا علی قاریؒ نے بھی مشائخ سے اس طرح کی بات نقل کی ہے؛ لیکن اس کو ازروئے قواعد مشکل قرار دیا ہے،(۴) فقہاءِ مالکیہ میں علامہ دردیرؒ نے ایسے شخص کو کافر تو قرار نہیں دیا ہے؛ لیکن صحابہ اور اہل بیت کی تنقیص کرنے والوں کو شدید تعزیز کا مستحق قرار دیا ہے۔(۵)

---

(۱) مقدمہ ابن صلاح: ۱۲۷۔ (۲) مسلم، حدیث نمبر: ۲۵۴۰، بخاری، حدیث نمبر: ۳۶۷۳۔

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۸۱/۴۔ (۴) دیکھئے: شرح فقہ اکبر: ۲۲۹۔ (۵) الشرح الصغیر: ۴۴۴/۴۔

علامہ صاوی مالکیؒ نے نقل کیا ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ خلفاء اربعہ کی اہانت یا تکفیر کی وجہ سے کفر کا فتویٰ تو نہیں لگایا جائے گا؛ البتہ تعزیر کی جائے گی؛ لیکن سحنون مالکیؒ نے خلفاء اربعہ کو کافر کہنے والوں کو مرتد قرار دیا ہے، نیز صاویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو تمام صحابہ کی تکفیر کرے، وہ بالاتفاق کافر ہے۔(۱)

غرض صحابہ کے معاملہ میں بے حد احتیاط مطلوب ہے؛ اسی لئے سلف نے مشاجرات صحابہ پر گفتگو کرنے سے بھی منع کیا ہے، افسوس کہ گذشتہ نصف صدی میں بعض ایسی کتابیں منظر عام آئی ہیں، جن میں ناحق صحابہ کے اختلاف کو زیر بحث لایا گیا ہے اور آخر میں یہ بحث کہیں تو ناصبیت کے درجہ کو پہنچ گئی ہے اور کہیں اس کی سرحد تشیع سے جا ملی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کا عمل خدمت نہیں؛ بلکہ بدخدمتی ہے، اور ایک ایسی راہ پر بے احتیاطی سے قدم رکھنا ہے، جو شیشہ سے زیادہ نازک اور بال سے زیادہ باریک ہے۔

آثارِ صحابہ

صحابہ نے جس طرح اسلام کی تبلیغ واشاعت اور دین حق کی صیانت وحفاظت میں رسول اللہ ﷺ کی بھرپور نصرت وحمایت کی اور آپ ﷺ کی رفاقت کا حق ادا فرمایا، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی صحبت بافیض سے گہری بصیرت، دین کا فہم صحیح اور عمیق علم بھی حاصل کیا اور اس اعتبار سے بھی ان کا درجہ ومقام بعد میں آنے والی امت سے بدرجہا بلند وبالا ہے، اسی وجہ سے یہ سوال پیدا ہوا کہ صحابہ کے فتاوی اور اقوال وافعال کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

شافعی نقطۂ نظر

اس سلسلہ میں فقہاء کے جو مذاہب نقل کئے گئے ہیں، ان کی تفصیل اس طرح ہے :

۱- کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق قول صحابی حجت نہیں: ''**الشافعی فی الجدید أنه لا یجوز مطلقاً**'' (۲) لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف اس کی نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ، علامہ ابن قیمؒ نے بھی امام شافعیؒ کی طرف اس نسبت کو نادرست قرار دیا ہے۔(۳)

مصادر شریعت میں ایک آثار صحابہ بھی ہے، صحابہ کے ایسے فتاوی جو قیاس کے قبیل کے نہ ہوں، غالب گمان یہ ہے کہ وہ کسی سنت ہی پر مبنی ہوں گے؛ اس لئے فقہاء کے درمیان آثارِ صحابہ کے حجت ہونے اور نہ ہونے کے

(۱) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر: ۴/ ۴۴۴-۴۴۳۔

(۲) نہایۃ السول للاسنوی: ۳۶۷۔

(۳) دیکھئے: إعلام الموقعین: ۴/ ۱۲۰-۱۲۱۔

سلسلہ میں اختلاف پیدا ہوگیا، امام شافعیؒ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ ابتداءً آثار صحابہ کو حجت مانتے تھے؛ لیکن بعد میں آپ کی رائے بدل گئی تھی اور آپ اس کو حجت تسلیم نہ کرتے تھے، امام نوویؒ نے امام شافعیؒ کے نقطۂ نظر کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، فرماتے ہیں :

> جب صحابی کی کوئی رائے ہو، دوسرے صحابہ سے اختلاف منقول نہ ہو اور صحابی کا وہ قول مشہور نہ ہوا ہو تو یہ اجماع نہیں؛ لیکن کیا وہ حجت بھی ہے؟ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ سے دو رائیں منقول ہیں، صحیح اور جدید قول یہ ہے کہ حجت بھی نہیں، قول قدیم کے مطابق حجت ہے، پس اگر ہم صحابہ کے ایسے اقوال کو حجت مان لیں تو وہ قیاس پر مقدم ہوگا...... اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو قول قدیم کے مطابق دونوں اقوال متعارض دلیل سمجھے جائیں گے اور ایک کو دوسرے پر اس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی کہ صحابہ کی زیادہ تعداد کس رائے کی حامی ہے؟(۱)

اس عاجز کا خیال ہے کہ یہ بات جو امام نوویؒ نے کہی ہے اور عام طور پر علماء اُصول کے درمیان معروف ہے، محل نظر ہے اور خود امام شافعیؒ کی تحریروں سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی، امام شافعیؒ الرسالہ میں فرماتے ہیں :

> میں کہتا ہوں کہ ایک صحابی کے قول کی بھی اتباع کی جائے گی، بشرطیکہ کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع اور اس کے ہم درجہ حکم کا ماخذ یا قیاس نہ پایا جائے؛ لیکن ایسا کم ہوتا ہے کہ کسی صحابی سے ایسی رائے منقول ہو کہ دوسرے صحابی نے اس سے اختلاف نہ کیا ہو۔(۲)

امام شافعیؒ کی کتاب الام جس کو ان کے قول جدید کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اس میں ایسے بہت سے ایسے احکام موجود ہیں، جن میں امام شافعیؒ نے محض آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے، مثلاً: ان کے نزدیک یمین لغو کا مصداق وہ قسمیہ کلمات ہیں، جو بے ساختہ زبان پر آجائیں اور اس کے لئے دلیل صرف حضرت عائشہؓ کا فتوی ہے: ''أما الذي نذهب إليه فهو ما قالت عائشة''(۳) بڑھاپے کی وجہ سے جو شخص روزہ نہ رکھ سکے، امام شافعیؒ اس پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں اور اس پر حضرت انسؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔(۴)

اس لئے امام شافعیؒ کی طرف آثار صحابہ کو حجت نہ ماننے کی نسبت صحیح نظر نہیں آتی، اصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی حدیث نبوی کی موجودگی میں آثار صحابہ کو حجت نہیں سمجھتے :

(۱) شرح مہذب:۱/۵۸۔ (۲) الرسالۃ:۵۹۸۔ (۳) الأم:۷/۲۴۲۔ (۴) الأم:۷/۲۴۵۔

إن كان يروىٰ عمّن دون رسول الله حديث يخالفه لم التفت إلىٰ ما خالفه وحديث رسول الله أولىٰ أن يؤخذ به ۔ (۱)

دوسری طرف صورت حال یہ تھی کہ امام شافعیؒ کو جن دو جماعت فقہاء — حنفیہ اور مالکیہ — سے سابقہ پیش آیا، وہ دونوں ہی بعض حالات میں آثار صحابہ کو خبر واحد پر ترجیح دے دیا کرتے تھے، امام شافعیؒ کو اس طریقۂ ترجیح سے سخت اختلاف تھا اور انھوں نے اپنے مزاج کے مطابق اس پر شدید نقد کیا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ پانچ وسق سے کم مقدار غلہ میں عشر واجب نہیں، احناف اس پر عامل نہیں ہیں اور اپنے موقف پر کتاب وسنت کے عموم اور بعض صحابہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اس پر نقد کیا ہے۔ (۲)

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، حنفیہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ بلی کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے، امام شافعیؒ نے اس کو حدیث کی مخالفت قرار دیا ہے۔ (۳)

اسی طرح کی تنقیدیں آپ نے مالکیہ پر بھی کی ہیں؛ بلکہ مالکیہ کے یہاں چوں کہ آثار صحابہ سے استدلال زیادہ ہے؛ اس لئے ان پر آپ کی تنقید کا لب ولہجہ بھی ذرا تیکھا ہے، فرماتے ہیں :

عن ابن عمر أنه كان إذا اغتسل من الجنابة نضح في عينيه الماء ، قال مالک : ليس عليه العمل ، قال الشافعي : هذا مما تركتم على ابن عمر ولم ترووا عن أحد خلافه ، فإذا وسعكم الترک على ابن عمر لغير قول مثله لم يجز لكم أن تقولوا قوله حجة على مثله ۔ (۴)

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب غسل جنابت فرماتے تو آنکھوں میں بھی پانی بہاتے، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی اس رائے پر عمل نہیں ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی مثال ہے کہ تم لوگ ابن عمرؓ کی رائے کو چھوڑتے ہو؛ حالاں کہ کسی صحابی سے اس کی مخالف رائے بھی تم نے نقل نہیں کی ہے، تو جب تم ابن عمرؓ کی رائے کسی صحابی کے اختلاف کے بغیر ترک کر سکتے ہو تو پھر دوسرے صحابی کے مقابلہ ان کی رائے کو کیوں کر حجت قرار دے سکتے ہیں؟

(۱) الأم: ۷/۱۹۱، باب اختلاف مالک والشافعی۔ (۲) الأم: ۷/۱۹۴-۱۹۵۔
(۳) الأم: ۷/۱۴۷۔ (۴) الرسالۃ: ۷/۵۰۷۔

اس لئے اس عاجز کا خیال ہے کہ آثار صحابہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حجت ہیں؛ البتہ اس کو خبر واحد پر ترجیح نہیں دی جاسکتی، واللہ اعلم۔

۲- دوسری رائے یہ ہے کہ اگر صحابی کی یہ رائے اس کے عہد میں مشہور ہوگئی ہو، تب وہ حجت ہوگی، ورنہ نہیں، امام غزالیؒ، علامہ آمدیؒ اور رازی وغیرہ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔(۱)

مالکی وحنبلی نقطۂ نظر

۳- فقہاء حنابلہ سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، قول راجح یہ ہے کہ صحابہ کا قول حجت ہے اوراس کی تقلید واجب ہے؛ چنانچہ علامہ نجم الدین طوفی حنبلی فرماتے ہیں :

الثاني : قول صحابي لم يظهر له مخالف حجة يقدم على القياس ويخص به العام ، وهو قول مالک وبعض الحنفية خلافا لأبي الخطاب وجديد الشافعي وعامة المتكلمين ۔ (۲)

طوفی کی صراحت سے معلوم ہوا کہ یہی حضرات مالکیہ کی بھی رائے ہے؛ چنانچہ اکثر اہل علم نے مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ صحابی کے اقوال قیاس پر مقدم ہیں، یہی نقطۂ نظر حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازیؒ اورابوسعید بردعیؒ وغیرہ کا ہے،(۳) رازی نے بواسطہ کرخی نقل کیا ہے کہ میں امام ابویوسفؒ کو بعض مسائل کے بارے میں دیکھتا ہوں کہ کہتے ہیں: قیاس تو یہ ہے؛ لیکن میں نے اس کو قول صحابی کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے :

القياس كذا إلا أني تركته للأثر وذلک الأثر قول واحد من الصحابة ۔ (۴)

حنفیہ کا نقطۂ نظر

۴- حنفیہ کی رائے میں کچھ تفصیل ہے :

(الف) جن مسائل میں قیاس واجتہاد کی گنجائش نہیں، ان میں صحابی کا قول بالاتفاق حجت ہے؛ کیوں کہ جب اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے تو ضرور صحابی نے یہ رائے کسی نص کی بنیاد پر قائم کی ہوگی؛ چنانچہ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں :

(۱) نہایۃ السول:۳۶۷۔ (۲) شرح مختصر الروضۃ:۱۸۵/۳، نیز دیکھئے: الواضح فی اصول الفقہ لابن عقیل حنبلی:۳۸/۲۔
(۳) الأحکام للآمدی:۲۰۱/۴۔ (۴) أصول السرخسی:۱۰۵/۲۔

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ـ (۱)

امام سرخسیؒ نے اس کی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں، جیسے مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم کا ہونا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے جسے ہم نے لیا ہے، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہوگی، اس میں حضرت انسؓ کا قول لیا گیا ہے، نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہوگی، اس میں حنفیہ نے عثمان بن ابی العاصؓ کے قول کو لیا ہے، اپنی فروخت کی ہوئی چیز کو قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی خریدار سے کم قیمت پر خرید کرنا جائز نہیں، یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے اور حنفیہ نے اسے اختیار کیا ہے، کوئی شخص اپنی اولاد کو ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس کی جگہ اس کو بکرا ذبح کرنا چاہئے، یہ عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے، جس پر احناف کا عمل ہے۔(۲)

(ب) جو مسائل قیاسی و اجتہادی ہوں تو اس میں صحابہ کے قول کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، امام کرخی کی رائے ہے کہ ان مسائل میں صحابی کا قول حجت نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ صحابی نے یہ بات اپنے اجتہاد سے کہی ہو، اور ابوسعید بردعیؒ کے نزدیک ایسے مسائل میں بھی صحابی کا قول حجت ہے، اور وہ قیاس سے مقدم ہوگا۔

عام طور پر حنفیہ کا عمل ابوسعید بردعیؒ کے قول پر ہے، سرخسیؒ نے اس کی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، غسل جنابت اور وضو دونوں میں سنت ہو؛ لیکن احناف نے عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر ان کو غسل میں واجب اور وضو میں سنت قرار دیا، قیاس کا تقاضا ہے کہ خون زخم کے اوپر نکل آئے اور نہ بہہ پائے تو بھی وہ ناقض وضو ہو؛ لیکن عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی وجہ سے قیاس کو چھوڑتے ہوئے اس کو ناقض وضو نہیں قرار دیا، مرضِ وفات میں وارث کے لئے دَین کا اقرار کیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز ہو؛ لیکن عبداللہ بن عمرؓ کے قول کی بناء پر اس اقرار کو نامعتبر قرار دیا گیا، اگر اس طرح خرید وفروخت کا معاملہ طے پائے کہ اگر خریدار نے تین دنوں تک قیمت ادا نہیں کی، تو معاملہ ختم ہو جائے گا تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرؓ کے قول کی بناء پر ہم نے اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔(۳)

(۱) أصول السرخسی: ۱۱۰/۲۔
(۲) أصول السرخسی: ۱۱۰/۲۔
(۳) أصول السرخسی: ۱۰۶/۲۔

حقیقت یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ سے ان کے طریقۂ اجتہاد کی جو تفصیل منقول ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کتاب وسنت کے بعد صحابہ کے فتاوی کو مطلقاً حجت مانتے تھے اور ایک مستقل دلیل شرعی کی حیثیت سے اس کو پیش نظر رکھتے تھے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

> میں اولاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اس میں نہ ملے تو حدیث کی طرف، دونوں میں نہ ملے تو صحابہ کے اقوال سے اخذ کرتا ہوں، ان میں سے جن کی رائے چاہتا ہوں قبول کرتا ہوں، اور جسے چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں، اور ان کے اقوال سے کسی دوسرے کی طرف رجوع نہیں کرتا، پھر جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید بن مسیب تک پہنچتا ہے، تو وہ بھی اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔(۱)

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ یہ متعلق ہے کہ اگر کوئی حدیث عام ہو تو کیا صحابی کے قول وفعل سے اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، یعنی بعض افراد کا اس حکم سے استثناء کیا جاسکتا ہے، اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ قول صحابی بھی حجت و دلیل ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کے عمومی حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے، دوسری رائے اس کے برخلاف ہے، (۲) دوسرا قول امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے اور پہلا احناف اور حنابلہ کا، (۳) امام مالکؒ کے طریقۂ اجتہاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی کی بناء پر حدیث کے عمومی مفہوم میں تخصیص کو درست سمجھتے تھے، یہ ایک بنیادی اور اہم مسئلہ ہے اور اس سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے کم علم لوگوں کو ائمہ مجتہدین کے بارے میں غلط فہمی ہوتی ہے، اور صحابہ کے اقوال وفتاویٰ پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے وہ ان کی رائے کو خود رائی پر مبنی تصور کرنے لگتے ہیں، اگر یہ پہلو ذہن میں رہے کہ صحابہ نے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے دین کو حاصل کیا ہے اور وہ ورع وتقویٰ اور خشیت الٰہی میں پوری اُمت پر فائق ہیں؛ اس لئے اگر کسی حکم شرعی سے واقف ہونے کے باوجود ان کا فتویٰ یا عمل بظاہر اس کے خلاف جاتا ہو تو ضرور ہے کہ انھوں نے حضور ﷺ سے سیکھ کر اور آگہی حاصل کر کے ہی یہ عمل کیا ہوگا، تو وہ بدگمانی پیدا نہ ہو، جس میں آج کل مسلمانوں کا ایک کم علم گروہ مبتلا ہے۔

---

(۱) تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۶۸۔

(۲) الواضح فی اصول الفقہ: ۲/ ۴۱۔

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام: ۲/ ۳۵۸۔

مثلاً: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب نماز کھڑی ہو جائے تو اس فرض کے سوا کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کے بارے میں صحیح حدیثیں موجود ہیں کہ انھوں نے مسجد کے دروازہ پر یا مسجد کے کسی گوشے میں یا صفوں سے ہٹ کر نماز ادا فرمائی، پھر جماعت میں شریک ہوئے؛(۱) چنانچہ حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے ان صحابہ کے آثار کی بنیاد پر یہ رائے قائم فرمائی کہ اگر جماعت کے بالکلیہ فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو جماعت کی جگہ سے ہٹ کر سنتِ فجر کا ادا کر لینا بہتر ہے۔

اسی طرح حدیث میں جمعہ کی فرضیت کا حکم عام ہے؛ لیکن حضرت علیؓ کا فتوی موجود ہے کہ جمعہ وعیدین شہر سے متعلق عبادتیں ہیں؛ چنانچہ حنفیہ نے اسی بنیاد پر نماز جمعہ کے لئے شہر کی شرط لگائی ہے، یہ حدیث کے مقابلہ رائے پر عمل کرنا نہیں ہے؛ بلکہ قول صحابی — جو خود بھی حدیث کے درجہ میں ہے — کی بنیاد پر حدیث کے ایک عمومی حکم میں تخصیص ہے اور یہ اس حسن ظن کی بنیاد پر ہے کہ یہ جماعتِ صحابہؓ براہ راست رسول اللہ ﷺ کی تربیت یافتہ ہے؛ اس لئے ان کے اقوال وافعال منشا نبوی ﷺ کے ہی ترجمان ہیں ''رضی اللہ تعالیٰ عنہم ورضوا عنہ''۔

● ● ●

(۱) دیکھئے: آثار السنن، باب من قال یصلی سنۃ الفجر عند اشتغال الامام بالفریضۃ خارج المسجد۔

فتویٰ وقضاء میں فرق اور مسئلہ طلاق میں بے احتیاطی

مولانا عبد اللہ ممتاز قاسمی ☆

اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو تا قیامت انسانوں کی رہنمائی کے لئے برپا کیا ہے، اس کے انفرادی، خاندانی، معاشرتی، ملکی اور سیاسی زندگی میں دائمی وآفاقی انتہائی منظم ومستحکم اصول موجود ہیں؛ لیکن بہت سی مرتبہ ہمارے ان اُصولوں کے صحیح انطباق نہ کرسکنے کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور بہت سی خرابیاں رونما ہوتی ہیں؛ خصوصاً رہنمایان دین وشریعت کی ذرا سی چوک اُمت میں سخت تباہی وبربادی کا ذریعہ بنتی ہے۔

دنیا کے اندر صدیوں تک اسلامی حکومت رہی ہے اور مسلم حکام اپنی کوتاہیوں کے باوجود اپنے عدالتی نظام کو اسلامی آئین وضوابط کے تحت چلاتے رہے ہیں، خلافت راشدہ، خلافت بنوامیہ اور خلافت عباسیہ وفاطمیہ ہر دور میں دارالقضاء کا مضبوط سسٹم رہا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ خلافت عثمانیہ کے سنہرے دور کے بعد ختم ہوگیا، جب خلافت ختم ہوئی تو دارالقضاء کا اسلامی نظام بھی جاتا رہا؛ چنانچہ حضرات مفتیان کرام نے قاضیوں کی ذمے داریاں بھی سنبھالنی شروع کردیں جس کی وجہ سے ''فتویٰ وقضاء کا فرق'' جاتا رہا اور فقہی کتابوں میں جو مسائل قضاء کے لئے لکھے گئے تھے، حضرات مفتیان کرام نے ان کے مطابق فتوی دینا شروع کردیا، حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں :

> والمُفْتُونَ اليوم غافلون عنه ، فإن أكثرهم يفتونَ بأحكامِ القضاء ، ووجه الابتلاء فيه : أن المذكور في كتب الفقه عامةً هو مسائل القضاء ، وقَلَّما تُذكرُ فيها مسائلُ الدِّيانة ، نعم ، تذكر تلك في المبسوطات ، ولا تُنَال إلا بعد تدرُّبٍ تامٍ ، ولعل وجهته أن القاضي في السلطنة العثمانية لم يكن ينصبُ إلا حنفيًا ، بخلاف المفتيين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة ، وكان القاضي الحنفي يُنَفِّذُ ما أفتُوا به ، فشرع المُفْتُونَ تحرير

☆ استاذ: شعبۂ عربی زبان وادب واسلامیات فلینے مالدیپ۔

حكم القضاء لينفِّذ القاضى ، فاشتهرت مسائل القضاء فى الكتب ، وخملت مسائل الديانة ، ثم لا يجبُ أن تتفقَ الديانة والقضاء فى الحكم بل قد يختلفان ۔ (۱)

آج کے مفتی حضرات اس (فتویٰ و قضاء کے فرق) سے غافل ہیں ؛ چنانچہ اکثر مفتیان احکام قضاء کے مطابق فتویٰ دے رہے ہیں، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ متوسط فقہی کتابوں میں عام طور سے قضائی احکام لکھے ہوئے ہیں اور بہت کم دیانت (فتویٰ) کے مسائل کا ذکر ہے، ہاں مبسوطات میں دیانت کے مسائل کا ذکر ہے ؛ لیکن ان (کتابوں کے مسائل دیانت) کو مکمل مشق وتمرین سے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے، (قضاء کے مطابق فتویٰ کے چلن کے عام ہوجانے کی) وجہ شاید یہ ہے کہ عثمانی سلطنت میں قاضی کے عہدے پر صرف حنفی مامور ہوا کرتے تھے، جب کہ مفتیان مذاہب اربعہ کے تھے، اس لئے حنفی قضاۃ ان مفتیوں کے فتوے کے مطابق فیصلہ کردیا کرتے تھے ؛ چنانچہ مفتیوں نے قضاء کے احکام لکھنا شروع کردیا ؛ تاکہ قاضی اس حکم قضائی کو نافذ کریں، اس طرح کتابوں میں قضاء کے مسائل عام ہوتے چلے گئے اور دیانت (فتویٰ) کے مسائل ختم ہوتے چلے گئے، جب کہ ہمیشہ قضاء اور دیانت کا حکم شرعی یکساں نہیں ہوتا، بہت سی مرتبہ دونوں کے احکام مختلف ہوتے ہیں۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ متاخرین کے دور میں قاضیوں کا علمی معیار گر گیا تھا، قضاۃ کی تقرریاں علمی بنیاد پر کم اور قرابت داری کی بنیاد پر زیادہ ہونے لگی تھی اس لئے متاخرین نے قاضی کے فیصلے کو فتوی کے تابع کردیا ؛ تاکہ قاضی اپنی کم علمی کی وجہ سے کچھ غلط فیصلہ نہ کردے، شامی نے لکھا ہے: ''القضاء تابع للفتوی فی زماننا لجهل القضاة'' کہ قاضیوں کی جہالت کی وجہ سے اس زمانے میں قضاء فتویٰ کے تابع ہے یعنی مفتی قضائی حکم لکھ دیتا تھا اور قاضی اس حکم کی تنفیذ کرتا تھا، یہ چلن اتنا عام ہوگیا تھا اور اتنے دھڑلے سے مفتیان قضائی حکم فتویٰ میں لکھنے لگے تھے کہ شامی کو فتاوی شامی میں کئی بار توجہ دلانی پڑی کہ عام لوگ جب مسئلہ دریافت کرنے آئے تو مفتی کے لئے ضروی ہے کہ دیانت کے مطابق فتویٰ دے ؛ البتہ اس فتویٰ میں ''لا يصدق قضاءً'' کی صراحت کردے کہ دارالقضاء میں اس فتوے کا اعتبار نہ کیا جائے تاکہ قاضی اس فتویٰ کی روشنی میں غلط فیصلہ نہ کردے :

(۱) فیض الباری علی صحیح الباری: ۱/ ۲۷۲۔

(و إذا كتب المفتی یدین) أی كتب هذ اللفظ بأن سئل مثلا عمن حلف واستثنی ولم یسمع أحدا یجیب أی لا یحنث فیما بینه وبین ربه ولكن یكتبه بعده ''ولا یصدق قضاءً'' لأن القضاء تابع للفتوی فی زماننا لجهل القضاة فربما ظن القاضی أنه یصدق قضاءا أیضا۔ (۱)

تتبع وتلاش سے ایسے ڈھیر سارے مسائل ہمارے سامنے آئیں گے؛ جن میں قضاء ودیانت کا فرق نہیں کیا جارہا ہے اور اس بات کے قائل علامہ کشمیریؒ جیسی شخصیت ہیں؛ لیکن آج ہم معاشرہ کی بیخ کنی کرتے انتہائی سنگین وحساس مسئلہ یعنی طلاق کے حوالے سے قضاء ودیانت کا فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہورہی بے احتیاطیوں پر گفتگو کریں گے، آیئے سب سے پہلے ہم دیانت وقضاء میں فرق سمجھتے ہیں!

فتویٰ احکام شرعیہ کے متعلق اِخبارِ محض کا نام ہے، علامہ قرافیؒ لکھتے ہیں :

الفتوی محض إخبار عن الله تعالیٰ فی إلزام أو إباحة۔ (۲)

لہٰذا مفتی کی ذمہ داری بس صورتِ مسئولہ کے مطابق حکم شرعی بتادینا ہے، قطع نظر اس کے کہ صورتِ مسئولہ نفس الامر کے مطابق ہے یا خلاف، شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں :

یقول المفتی ''الحكم فی الصورة المسؤل عنها كذا'' ولا یلزم منه ان تكون الصورة المسؤل عنها موافقة للواقع فی نفس الامر۔ (۳)

قاضی نفس الامر اور وجودِ خارجی کو جاننے کا مکلف ہے جب کہ مفتی کا یہ کام قطعی نہیں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے لکھا ہے :

القاضی الحاكم یحتاج إلی معرفة المسائل والوقائع أیضا بخلاف المفتی۔ (۴)

(۱) شامی: ۴۲۱/۶۔

(۲) انوار البروق فی انواء الفروق: ۸۹/۴۔

(۳) أصول الافتاء وآدابہ: ۱۲۔

(۴) العرف الشذی شرح سنن الترمذی: ۶۹/۳۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ قضاء کا اپنا میدان ہے اور دیانت یعنی فتویٰ کا اپنا میدان ہے، دونوں کو اپنے حدود میں رہنا اوران کی پاسداری کرنا چاہئے،متعدد فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے اوراس پر تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ جو معاملہ قاضی کے زیر سماعت ہواس مسئلہ میں قاضی کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، ایسے ہی مفتی حضرات کے لئے قضاء کے میدان میں جانا اور دیانت سے بڑھ کر قضائی احکامات کے مطابق فتویٰ دینا درست نہیں ہے، اصل مسئلہ پر جانے سے پہلے بطور تمہید چند باتوں کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

ایک مجلس میں ایک سے زائد طلاق کی دو شکلیں ہیں۔

اول : کوئی یوں کہے:''میں نے تم کو تین طلاق دی'' یا''ایک طلاق دو طلاق تین طلاق''۔

دوم : تین مرتبہ''طلاق طلاق طلاق'' کہہ دے۔

اول الذکر سے تین طلاق واقع ہوجائے گی،اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے،اس میں کوئی کلام نہیں،ثانی الذکر کی تین شکلیں ہیں :

اول : ''طلاق طلاق طلاق'' کہے اور تاسیس/ استیناف کی نیت کرے یعنی ہر مرتبہ طلاق میں نئی طلاق کی نیت کرے۔

دوم : ''طلاق طلاق طلاق'' کہے اور تاکید کی نیت کرے،یعنی اس کی نیت تو ایک ہی طلاق کی ہے؛البتہ دوسری اور تیسری طلاق کے تکرار سے طلاق کو مؤکد کرنا مقصد ہے۔

سوم : ''طلاق طلاق طلاق'' کہے اوراس کی نیت تاسیس یا تاکید میں سے کچھ بھی نہ تھی۔

اس میں بھی شکل اول میں تین طلاق واقع ہوجائے گی، ہماری گفتگو آخری شکل میں مذکور دوسری اور تیسری شکل پر ہوگی،یعنی تین مرتبہ''طلاق طلاق طلاق'' کہے اور نیت ایک طلاق کی تھی یا نیت کچھ بھی نہ تھی۔

رسول اللہ ﷺ،حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک ایسی طلاق جو تین مرتبہ''طلاق طلاق طلاق'' کہہ دی جاتی تھی ایک طلاق سمجھی جاتی تھی، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چلن بدل جانے اور دیانت کے کم ہوجانے کی وجہ سے اس پر بندش لگادی اور فرمایا کہ تین مرتبہ کہی ہوئی طلاق تین طلاق شمار ہوگی، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے :

كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر ،

وسنتين من خلافة عمر ، طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم ۔ (۱)

معروف شارح مسلم امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

فالأصح أن معناه أنه كان في أول الأمر إذا قال لها أنت طالق أنت طالق أنت طالق ولم ينو تأكيدا ولا استئنافا يحكم بوقوع طلقة لقلة إرادتهم الاستئناف بذلك فحمل على الغالب الذي هو إرادة التأكيد فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه وكثر استعمال الناس بهذه الصيغة وغلب منهم إرادة الاستئناف بها حملت عند الإطلاق على الثلاث عملا بالغالب السابق إلى الفهم منها في ذلك العصر وقيل المراد أن المعتاد في الزمن الأول كان طلقة واحدة وصار الناس في زمن عمر يوقعون الثلاث دفعة فنفذه عمر ۔ (۲)

اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ شروع زمانے میں جب کوئی ''انت طالق ، انت طالق ، انت طالق'' (تمھیں طلاق ہے ، تمھیں طلاق ہے ، تمھیں طلاق ہے) کہہ کر طلاق دیتا اور تاکید واستیناف (نئی طلاق کے وقوع) کسی بھی چیز کی نیت نہ کرتا تو ایک طلاق کے وقوع کا حکم لگتا تھا؛ کیوں کہ لوگ ان الفاظ سے بہت کم استیناف (نئی طلاق کے ایقاع) کا ارادہ کرتے تھے؛ لہٰذا ان الفاظ کو ان عام معمول پر محمول کیا جاتا جسے تاکید کہا جاتا ہے ، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور طلاق کے لئے ان الفاظ کا استعمال بکثرت ہونے لگا اور عام طور سے ان کی نیت استیناف کی ہوتی تھی ؛ چنانچہ مطلق تین مرتبہ (طلاق طلاق طلاق کہنے) کو تین طلاق پر محمول کیا گیا اسی سابقہ غالب معمول پر عمل کرتے ہوئے۔

---

(۱) صحیح مسلم: ۲/ ۱۰۹۹۔

(۲) شرح النووی علی مسلم: ۱۰/ ۷۲۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ قضائی معاملہ کے لیئے تھا، دیانت کے لئے قطعاً نہیں تھا؛ چوں کہ قاضی کا کام ظاہر کے مطابق حکم شرعی لگانا ہے، اور اس نے تین مرتبہ ''طلاق طلاق طلاق'' کہہ دی ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اس نے تین طلاق دی ہوگی؛ لیکن مفتی کا کام دیانت کے مطابق فتویٰ دینا ہے، وہ قضائی حکم کے مطابق فتویٰ نہیں دے سکتا؛ اس لئے اگر کسی نے تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہہ دی تو مفتی کے لئے مطلق تین طلاق کا فتویٰ لکھ دینا درست نہیں ہے۔

اب آیئے ہم ہندوستانی و پاکستانی معاشرہ کی صورت حال اور چلن کو دیکھتے ہیں!

یہاں عام چلن ہے کہ نکاح کے وقت نکاح خواں تین مرتبہ قبول کراتا ہے ''قبول ہے قبول ہے قبول ہے'' کے الفاظ سے، اس لئے کم پڑھے اور اَن پڑھ لوگوں میں یہ سوچ ہے کہ جب تک تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق نہیں کہیں گے طلاق واقع نہیں ہوگی؛ چوں کہ تین مرتبہ قبول کیا تھا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ فلمی کہانیاں اور ڈرامے معاشرے کو دیکھ کر بنتی ہیں یا فلموں سے متاثر ہو کر معاشرہ بنتا ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فلموں اور سیریلوں کا معاشرہ سے ڈائریکٹ کنکشن (رابطہ) ہے، گو کہ فلم بینی حرام ہے؛ لیکن اس نے ہمارے معاشرے کو بھی متاثر کیا ہے، فلموں اور سیریلوں میں طلاق کا تصور یہی دیا اور سمجھایا گیا ہے کہ جب تک تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق نہ کہی جائے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

شاید ہی کہیں ایسا ہوتا ہے کہ نارمل حالت میں طلاق دی گئی ہو ورنہ عام طور سے غصہ کے عالم میں ہی طلاق کی نوبت آتی ہے، ایسے میں انسان بس ''طلاق طلاق طلاق'' کہہ دیتا ہے، اس کی نیت استیناف یا تاکید کی نیت نہیں ہوتی ہے۔

ان صورت حال کو جاننے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں :

1- اگر کوئی تین مرتبہ ''طلاق طلاق طلاق'' کہہ دے اور معاملہ دارالقضاء آئے تو قاضی ثبوت وشواہد کی روشنی میں صورت حال کا جائزہ لے کر اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کریں، اگر فیصلہ میں خطا ہو بھی گیا تو وہ ایک اجر سے محروم نہیں ہوں گے۔

2- اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور وہ بصراحت کہے کہ میری نیت ایک کی تھی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔

3- اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور استفتاء میں اپنی نیت استیناف/ تاکید کی صراحت نہ ہو تو مفتی اس نیت کی وضاحت طلب کرے اور مستفتی کی وضاحت کے مطابق فتوی دے یعنی اگر وہ تاکید کی نیت بتائے تو تاکید اور استیناف کی نیت بتائے تو استیناف۔

4- اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور وضاحت طلب کرنے پر جواب آئے کہ ''میری کوئی نیت نہ تھی، بس تین بار طلاق طلاق طلاق کہہ دی'' تو اسے معاشرہ کی صورت حال کی وجہ سے ایک طلاق سمجھی جائے اور ایک طلاق کا فتویٰ دیا جائے، جیسا زمانہ نبوی، خلافتِ صدیقی اور خلافتِ فاروقی کے ابتدائی دو سالوں میں ہوتا رہا ہے۔

پیدا ہونے والے اشکالات کے جوابات

نمبر پر ایک پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ اگر قضائی تھا تو پھر موجودہ وقت کے قضاۃ حضرات کو اپنی صوابدید کے مطابق وقوع اور عدم وقوع طلاق کے فیصلہ کا اختیار کیسے دیا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جو وقوع طلاق کا فیصلہ کیا تھا اس کی دو وجہ تھی: (۱) چلن کا بدل جانا، (۲) دیانت کا کم ہوجانا۔

موجودہ حالات میں دیانت کی کمی تو دور عمری سے ہزار گنا زائد ہے؛ لیکن ہمارے یہاں دینی شعور کی کمی اور جہالت کی وجہ سے چلن پھر سے بدل چکا ہے اور چلن بدل جانے کی وجہ سے قاضی رواج کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے، مجموعہ قوانین اسلامی میں ہے :

> اور اگر طلاق دینے والا یہ کہتا ہے کہ اس کی نیت ایک ہی طلاق کی تھی اور اس نے محض زور پیدا کرنے کے لئے الفاظ طلاق دُہرائے ہیں، اس کا مقصد ایک سے زائد طلاق دینا نہیں تھا تو اس کا یہ بیان حلف کے ساتھ تسلیم کیا جائے گا اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر طلاق دینے والا یہ کہتا ہے کہ اس کی کچھ بھی نیت نہیں تھی، نہ ایک کی اور دو یا تین کی، دیکھا جائے گا کہ عرف میں ایسے مواقع پر تاکیداً الفاظ دُہرانے کا رواج ہے یا نہیں، اگر عرف غالب یہ ہو کہ ایسے مواقع پر لوگ محض کلام میں زور پیدا کرنے کے لئے بار بار اسی لفظ کو دُہراتے ہیں تو عرف کے تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے الفاظ کی تکرار کو تاکید پر محمول کرکے ایک ہی طلاق واقع کی جائے گی۔(۱)

چنانچہ بینہ وثبوت اور عرف کو ملحوظ رکھ کر قاضی ایک یا تین کا فیصلہ کرسکتے ہیں، اگر وہ مصیب ہوئے تو دو اجر کے مستحق ہوں گے اور اگر مخطی ہوئے تو ایک اجر کے، ارشاد نبوی ہے :

> إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب ، فله أجران ، و إذا حكم فأخطأ ، فله أجر واحد ۔ (۲)

(۱) مجموعہ قوانین اسلامی: ۱۹۴۔ (۲) ترمذی: ۱۳۲۶۔

نمبر دو اور تین پر حضرات مفتیان کرام کی طرف سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس طرح لوگ تین کی نیت سے طلاق دیں گے اور ایک کا فتویٰ حاصل کر لیں گے، جواب بڑا سادہ اور سیدھا ہے کہ ہمارا تو کام ہی ''اِخبارِ محض'' ہے، اس نے زبان یا تحریر سے جیسا بتایا ہمارا کام اس کے مطابق فتویٰ دے دینا ہے، اب معاملہ فیما بینہ وبین اللہ ہے، اگر اس نے جھوٹ بول کر آپ سے فتویٰ حاصل کیا ہے یعنی اس کی نیت استیناف کی تھی اور ''تاکید کی نیت یا بلا نیت'' کہہ کر ایک طلاق کا فتویٰ حاصل کر لیا تو یقیناً اس کا مؤاخذہ آپ سے نہیں ہوگا، عند اللہ اس کا جوابدہ وہ خود ہوگا؛ لیکن اگر اس کی نیت وہی تھی جو وہ زبان سے کہہ رہا ہے یعنی تاکید کی تھی یا بلا نیت تھی اور آپ نے تین طلاق کا فتویٰ لکھ کر اس کے گھر کو توڑ دیا، ان کے بچوں کو بکھیر دیا اور طلاق کی وجہ سے جو انتہائی خطرناک اثرات مرتب ہوتے ہیں وہ ان کی زندگی پر ہوئے تو یقیناً کہیں نہ کہیں اس جرم میں آپ کا شمار ہوگا اور اس طلاق کی وجہ سے ہونے والے تمام تر برے اثرات کے آپ ذمہ دار ہوں گے اور اس کے لئے عند اللہ جوابدہ ہونا پڑے گا، جان لیجیے! اسے ''اجتہادی خطا'' کہہ کر بھی نہیں ٹالا جا سکے گا، حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے حدیث: ''إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب ، فله أجران ، و إذا حكم فأخطأ ، فله أجر واحد''(۱) کے متعلق عقد الجید شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے حوالے سے حاشیہ لکھا ہے:

> إن حديث الباب في حق القاضي لا في حق المفتي أو المجتهد والقاضي الحاكم يحتاج إلى معرفة المسائل والوقائع أيضاً بخلاف المفتي ۔ (۲)
>
> حدیث مذکور قاضی کے حق میں ہے نہ کہ مفتی یا مجتہد کے حق میں (کہ اگر وہ مصیب رہا تو دوگونا اجر اور اگر مخطی رہا تو ایک گونا اجر) چوں کہ قاضی مسائل جاننے کے ساتھ تحقیق واقعہ کا بھی مکلف ہے، برخلاف مفتی کے (کہ انھیں تحقیقِ واقعہ کی ضرورت نہیں، ان کے لئے مسائل کا علم کافی ہے)۔

نمبر دو والی شکل کو اگر آپ بغور دیکھیے تو اس مسئلہ کو لے کر دار الافتاء آنے والے ہر شخص کو آپ جھوٹا اور فریبی فرض کر کے فتویٰ لکھتے ہیں، یعنی جتنے بھی آدمی کے ساتھ یہ حادثہ پیش آئے اور وہ آپ سے فتویٰ طلب کرے گو کہ وہ سچا اور دین دار آدمی ہے، خوفِ خدا کی وجہ سے دار الافتاء آیا ہے؛ لیکن آپ بلا کسی دلیل کے اسے جھوٹا مان لیتے ہیں کہ یقیناً یہ جھوٹ بول رہا ہے اور پھر قضاء کے مطابق تین طلاق کا فتویٰ لکھ دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ اُصولِ فتویٰ اور اُصولِ شریعت دونوں کے خلاف ہے۔

---

(۱) ترمذی: ۱۳۲۶۔ (۲) العرف الشذی شرح سنن الترمذی: ۶۹/۳۔

نمبر دو پر ہونے والے اعتراض کا واضح جواب یہ بھی ہے کہ اس اندیشہ کو تمام اہل مراجع نے محسوس نہیں کیا؛ بلکہ انھوں نے بصراحت لکھا کہ اگر مستفتی اقرار کرتا ہے کہ اس نے تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہی ہے؛ لیکن نیت ایک کی تھی تو مفتی ایک طلاق کے وقوع کا ہی فتویٰ دے گا۔

نمبر چار پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ زمانۂ نبوی اور خلافتِ صدیقی میں چوں کہ تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہنے کے باوجود ایک کی نیت کا ہی چلن تھا جیسا کہ امام نوویؒ کی عبارت سے واضح ہے؛ لیکن اب ایسی صورت حال نہیں ہے، اس کا جواب اوپر دیا جاچکا ہے کہ زمانہ اب بھی وہی ہے، اب بھی لوگ تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہہ کر ایک طلاق واقع ہونا ہی سمجھتے ہیں، بس ایسا سمجھنے کی وجہ میں فرق ہے، قرن اول میں ایمان کی پختگی، شرعی علوم سے گہری واقفیت اور عنداللہ جوابدہی کے خوف سے ایسا چلن تھا، اب جہالت، شرعی علوم سے ناواقفیت اور فلم وسیریل بینی کے اثر سے ایسا چلن ہے، بہر حال نتیجہ کے اعتبار سے دونوں کی صورت حال برابر ہے اس لئے حکم شرعی بھی برابر لگنی چاہئے، یعنی جو حکم پہلے لگتا تھا وہی حکم اب بھی لگنا چاہئے، مجموعہ قوانین اسلامی کا حوالہ گزر چکا ہے۔

اسی قبیل سے جھوٹی طلاق کے اقرار کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اس ارادے کے ساتھ کہ وہ جھوٹ بول رہا ہے کہہ دے کہ ''میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں'' یا کسی نے اس کی بیوی کو زبردستی طلاق دلانے یا طلاق نامہ پر دستخط کرانے کی کوشش کی اور اس نے جھوٹ کہہ دیا کہ وہ اپنی بیوی کو پہلے ہی طلاق دے چکا ہے تو دیانۃً اس کی بیوی پر طلاق واقع نہ ہوگی، یعنی مفتی حضرات وقوع طلاق کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ البتہ اگر معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تو ثبوت وشواہد کی روشنی میں قاضی طلاق واقع کردے گا، فتاویٰ شامی میں ہے :

المفتی یفتی بالدیانة مثلا إذا قال رجل : قلت لزوجتی أنت طالق قاصدا بذلک الإخبار کاذبا فإن المفتی یفتیه بعدم الوقوع والقاضی یحکم علیه بالوقوع۔ (۱)

مفتی کا کام دیانت کے مطابق فتویٰ دینا ہے؛ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ''انت طالق'' (تم مطلقہ ہو/تم کو طلاق دے چکا ہوں) اس ارادے کے ساتھ کہ وہ جھوٹی خبر دے رہا ہے تو مفتی عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دے گا اور (اگر معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تب) قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا۔

---

(۱) ردالمحتار: ۳۶۵/۵۔

کسی نے اپنی بیوی کو ہنسی مذاق میں کہہ دیا کہ ''میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں'' یا اپنے دوستوں کی مجلس میں تفریحاً اقرار کیا کہ میں تو بیوی کو طلاق دے چکا ہوں تب بھی اس پر دیانۃً (فتویٰ کی رو سے) طلاق واقع نہ ہوگی :

ولو أقر بالطلاق کاذبا أو هازلا وقع قضاء لا دیانة ۔ (۱)

مذکورہ بالا دونوں مسائل میں بھی دارالافتاء سے وقوع طلاق کے فتاوے صادر ہوتے ہیں اور ان کی مضبوط دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان :

ثلاث جدهن جد ، وهزلهن جد : النکاح ، والطلاق ، والرجعة ۔ (۲)

جب کہ اس روایت کے حوالے سے ''انشاء طلاق اور اخبار طلاق میں فرق'' اور اس کی وجہ سے قضاء ودیانت کا فرق کرنا بھول جاتے ہیں، یعنی اگر انشاء طلاق ہنسی مذاق میں بھی واقع ہوجاتی ہے، مثلا: ہنسی مذاق میں یوں کہہ دے کہ ''میں تمھیں طلاق دیتا ہوں'' تو طلاق واقع ہوجائے گی؛ لیکن اگر ہنسی مذاق میں اقرار طلاق کرلے کہ میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں تو فتویٰ کی رو سے طلاق واقع نہ ہوگی؛ البتہ قضاء کی رو سے طلاق واقع ہوجائے گی، (۳) چوں کہ اگر ہنسی مذاق میں بھی کئے گئے اقرار کی بناء پر نکاح، طلاق اور رجعت کے احکام قضا کے اعتبار سے نافذ نہ کئے گئے تو معاملات خراب ہوجائیں گے اور قاضی کے لئے فیصلہ کرنا دشوار ہوجائے گا؛ کیوں کہ وہ ظاہر کے مطابق حکم لگانے کا مکلف ہے، اس کا مقصد ہزل تھا یا جد، اپنے قول میں وہ سچا تھا یا جھوٹا اس سے قاضی کو کوئی مطلب نہیں؛ چنانچہ اگر کسی شخص نے دو آدمی کو پہلے سے گواہ بنا دیا کہ میں اپنی بیوی کو جھوٹی طلاق کی خبر دوں گا تم گواہ رہو اور بیوی کو جھوٹی طلاق کی خبر دیدی کہ ''میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں/تم مطلقہ ہو'' اب اگر یہ معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تب بھی قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ نہیں کرے گا، درمختار میں ہے :

قال : أنت طالق أو أنت حر وعنی الإخبار کذبا وقع قضاء ، إلا إذا أشهد علی ذلک ۔ (۴)

اس سے صاف واضح ہے کہ حدیث مذکور کا اطلاق عمومی نہیں ہے؛ بلکہ یہ اُمور قضاء کے ساتھ مخصوص ہے، اگر حکم عمومی ہوتا جھوٹی تو طلاق سے پہلے گواہ بنانے یا نہ بنانے سے کچھ فرق نہ پڑتا اور بہ تقاضۂ عموم بہرحال اس پر طلاق واقع ہوجاتی۔

(۱) ردالمحتار: ۳/ ۲۳۶۔

(۲) ابوداود: ۲۱۹۴۔

(۳) ابوداود: ۲۱۹۴۔

(۴) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین: ۳/ ۲۹۳۔

بہر حال، ان سب کے باوجود دارالافتاؤں کا چلن یہی ہے کہ ان سب مسائل میں وہ حکم قضاء کے مطابق فتویٰ لکھتے ہیں اور ان مقامات میں جہاں طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، وہاں بھی بے پروا ہو کر طلاق واقع کر دیتے ہیں، اس کی اصل وجہ علامہ کشمیریؒ کے بقول دیانت وقضاء میں فرق سے غفلت ہے اور متداول کتب فقہ میں جہاں بیشتر مسئلے قضاء کے لکھے ہوئے ہیں ان کے مطابق فتوے لکھنا ہے، میرے تخمینہ کے مطابق دارالافتاؤں میں ستر اسیّ فیصد سوالات طلاق یا میراث کے آتے ہیں جن میں چالیس سے پچاس فیصد سوالات طلاق کے ہوتے ہیں، یعنی معاشرہ طلاق کی آگ میں بری طرح جھلس رہا ہے، طلاق کی وجہ سے صرف میاں بیوی جدا نہیں ہوتے؛ بلکہ دو خاندان ٹوٹ جاتے ہیں، بچوں پر جو سنگین اثرات پڑتے ہیں وہ بہت خطرناک ہیں، اگر ان مسائل پر توجہ دی گئی تو یقیناً طلاق کی شرح معاشرہ سے کم ہو جائے گی اور اس لعنت کی وجہ سے برپا ہونے والے فساد جس سے قوم تباہ ہو رہی ہے اور ان کا مستقبل خاکستر ہو رہا ہے ان سے کسی حد تک بچ پانا ممکن ہو گا، اللہ کرے کہ ارباب فتاویٰ، سنجیدہ علمی شخصیات اور دردمند اہل علم اس سنگین مسئلہ میں غور کریں اور اُمت کو جو مسئلہ درپیش ہے اس سے انھیں نجات دلانے میں مدد کریں، اگر ضرورت پڑنے پر حضرت تھانویؒ دوسرے فقہ سے رجوع کر سکتے ہیں تو یقیناً آپ اپنی ہی فقہی کتابوں میں موجود مسئلہ میں محض دیانت وقضاء میں فرق کر کے اور اپنا دائرۂ کار متعین کر کے اُمت کے ایک بڑے طبقہ کو (جو پہلے سے ہی غریب، مفلوک الحال اور ان پڑھ ہوتے ہیں) کا گھر ٹوٹنے اور مزید شکستہ حال ہونے سے بچا سکتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں توفیق دے۔

ایک درخواست

یہ میرے ناقص فکر ومطالعہ اور علمی وعوامی تجربہ کا حاصل ہے، کوئی انسان لغزش وخطا سے خالی نہیں، اس لئے اگر اہل علم ونظر قارئین کو اس تحریر میں کوئی قابل اشکال پہلو یا لائق اصلاح بات نظر آئے تو نشان دہی فرما دیں، ساتھ ہی اگر اس موضوع یا اس کے ذیلی ابحاث سے متعلق اضافی مواد آپ کے مطالعہ میں ہو تو آگاہ فرمائیں، بے حد شکر گزار ہوں گا۔

●●●

جینیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے چند مسائل

خالد سیف اللہ رحمانی

اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کا ایک مظہر یہ ہے کہ اس نے انسانوں کے اندر جہاں بہت سی چیزوں میں اشتراک رکھا ہے، وہیں بہت سی چیزوں میں اسے انفرادیت سے بھی نوازا ہے، مشترک اوصاف موانست پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی راہ فراہم کرتے ہیں اور انفرادی صلاحیتوں سے اس کی پہچان اور شناخت قائم ہوتی ہے اور یہ دونوں ہی چیزیں انسان کے لئے ضروری ہیں۔

انسانی شناخت میں کچھ پہلو تو وہ ہیں، جن کا تعلق ظاہری کیفیات سے ہے، جیسے صورت، شباہت، رنگ وروپ، چال ڈھال، بولنے کی، ہنسنے کی اور رونے کی آوازیں، مزاج ومذاق وغیرہ، یہ خدا کی خلاقیت کا کمال ہے کہ ایک ہی ماں باپ کے ذریعہ وجود میں آنے والے لڑکوں اور لڑکیوں میں اتنا غیر معمولی فرق پایا جاتا ہے، یہ بجائے خود اللہ کی ربوبیت پر ایمان لانے کے لئے کافی ہے، انسان جب مشین کے ایک سانچے سے کوئی چیز ڈھالتا ہے تو اس سے ڈھل کر بننے والی تمام چیزیں ایک ہی طرح کی صلاحیت کی حامل ہوتی ہیں؛ لیکن قدرت کا دست فیاض ایک ہی وسیلہ سے متنوع چیزوں کو وجود میں لاتا ہے۔

انسان کی ذات میں کچھ انفرادی وامتیازی پہلو اندرونی طور پر بھی ہوتا ہے، جسم جن بے شمار خلیات سے مرکب ہے، وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان رکھتے ہیں اور خصوصیات وامتیازات کے حامل ہیں، اس حقیقت کا انکشاف جینیٹک سائنس کے وجود سے ہوا ہے، جو اس وقت سائنسدانوں کی توجہ کا خاص مرکز ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ بہت سی نا قابل علاج خیال کی جانے والی بیماریوں کا علاج بھی دریافت ہوسکتا ہے۔

ڈی این اے ٹیسٹ

اس سائنس کے ذیل میں پیدا ہونے والا ایک مسئلہ ڈی این اے ٹیسٹ کا ہے، ڈی این اے انسان کے خون، گوشت، ہڈی، ناخن اور بال وغیرہ انسانی اجزاء سے حاصل ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ بچہ کا نسب ماں باپ سے ثابت ہونے اور قاتل وزانی کی شناخت کے سلسلے میں اس ٹیسٹ کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی اور کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

تحقیق نسب اور ٹیسٹ

جہاں تک بچوں کے نسب کی بات ہے تو اس سلسلہ میں شریعت میں تفصیل بیان کی گئی ہے؛ کیوں کہ اسلام میں نسب کی بڑی اہمیت ہے اور قرآن مجید نے اس کو بطور احسان کے ذکر کیا ہے۔(۱)

شریعت نے نسب کے سلسلہ میں جو اُصول بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ نکاح صحیح، نکاح فاسد، نیز شبہ کی بنا پر غلط فہمی میں عورت سے قربت کی بنا پر جو حمل ٹھہرے، اس کا نسب اس مرد سے متعلق ہوگا، جس نے اس سے وطی کیا، یا وہ جس کے نکاح میں تھی اور اگر نسب کے سلسلہ میں کوئی اختلاف پیدا ہو جائے تو اس کا ثبوت دو ذرائع سے ہوگا، ایک: اقرار، دوسرے: گواہی۔(۲)

یہ ذرائع فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، گو اور ذرائع بھی ہیں جن کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، یعنی قیافہ اور قرعہ اندازی، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قیافہ سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے؛ بشرطیکہ اقرار وشہادت موجود نہ ہو؛(۳) لیکن حنفیہ کے نزدیک محض قیافہ سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔(۴)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عورت اگر کسی مرد کے نکاح یا عدت میں ہو، یا نکاح فاسد کے بعد مرد وعورت کے درمیان تعلق قائم ہو چکا ہو اور زیادہ سے زیادہ مدت حمل کے اندر بچہ پیدا ہوا ہو تو بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا؛ لیکن اگر ایسی صورت ہو کہ بچہ کا نسب معلوم نہ ہو، جیسے: لقیط، جس کے بارے میں ایک سے زیادہ مرد یا عورتیں دعویدار ہوں، یا میٹرنٹی اسپتال میں نومولود بچے خلط ملط ہو جائیں اور ماں کی شناخت باقی نہ رہے، تو ان صورتوں میں ڈی این اے ٹیسٹ سے استفادہ کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت ہو سکتا ہے، تو ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ تو بدرجہ اولیٰ نسب ثابت ہوگا؛ کیوں کہ ڈی این اے ٹیسٹ سائنسی تحقیق اور مشاہدہ پر مبنی ہے اور قیافہ محض ظن پر۔

لیکن غور کیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک بھی مجہول النسب بچوں کے ماں باپ کی نسبت متعین کرنے کے لئے

---

(۱) الفرقان: ۵۴، النحل: ۷۲۔

(۲) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۶/۲۶۶، کتاب الدعوی، بیان مایثبت بہ النسب۔

(۳) بدایۃ المجتہد: ۲/۲۲۸، کتاب الفرائض، ھل یلحق أولاد الزنا بآبائھم، مغنی المحتاج: ۴/۴۸۹، کتاب الدعویٰ، فصل فی شروط القائف، المغنی لابن قدامہ: ۷/۴۸۲، کتاب اللقیط، فصل القافۃ۔

(۴) المبسوط: ۱۷/۱۰، کتاب الدعوی، دعویٰ النسب۔

ڈی این اے ٹیسٹ کافی ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی اثبات دعوی کے وسائل میں سے ایک قرائن قاطعہ ہے، اور اس کا ثبوت کتاب وسنت اور آثار وصحابہ سے ہے۔

● حضرت یعقوب علیہ السلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو خون آلود قمیص لاکر دی تھی، اسے حضرت یعقوب علیہ السلام نے اسی قرینہ سے پہچانا کہ قمیص خون آلود تو تھی؛ لیکن پھٹی ہوئی نہیں تھی، اور بھیڑیا کا اس طرح کسی کو پھاڑ کھانا کہ اس کے کپڑے نہ پھٹے ہوں، نا قابل تصور ہے۔(۱)

● حضرت یوسف علیہ السلام پر امرأۃ عزیز کی تہمت کے سلسلہ میں شیر خوار بچے کا فیصلہ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ اگر ان کا دامن آگے سے چاک ہو تو عزیز مصر کی بیوی سچی ہے، اور اگر پیچھے سے پھٹا ہو تو حضرت یوسف علیہ السلام کا دعویٰ برأت صحیح ہے۔(۲)

● قرآن مجید نے ایک بچہ کے سلسلہ میں مقدمہ پیش کرنے والی دو عورتوں سے متعلق حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کا ذکر کیا ہے۔(۳)

● رسول اللہ ﷺ نے نکاح کی اجازت کے معاملہ میں کنواری لڑکی کی خاموشی کو اس کی اجازت قرار دیا، ظاہر ہے کہ یہ قرینہ ہی کی بنیاد پر فیصلہ ہے۔

● حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے شراب کی قئے اور اس کی بو کی بنیاد پر شراب کی حد لگانے کا فیصلہ فرمایا اور اسی پر امام مالکؒ کا عمل بھی ہے۔

● اسی طرح بے شوہر عورت حاملہ ہوئی تو حضرت عمرؓ نے اس پر زنا کی سزا جاری فرمائی؛ چنانچہ مالکیہ وحنابلہ اس کو حد جاری کرنے کے لئے کافی قرار دیتے ہیں۔(۴)

ظاہر ہے کہ یہ تمام فیصلے قرائن ہی کی بنیاد پر ہیں، علامہ ابن فرحون مالکیؒ نے تبصرۃ الحکام میں اور علامہ ابن قیمؒ نے الطرق الحکمیہ میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس بارے میں تو اختلاف ہوسکتا ہے کہ کن احکام میں قرائن قاطعہ کا اعتبار ہوگا اور کن میں نہیں، کن قرائن کو قاطعہ سمجھا جائے گا اور کن کو ضعیف؟ لیکن فی نفسہٖ قرائن کے معتبر ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، پس جب اقرار اور بینہ موجود نہ ہو تو ایسا بچہ جس کی نسبت مجہول یا مشتبہ ہو، اس کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹیسٹ کا اعتبار ہونا چاہئے۔

---

(۱) دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۹/۱۷۳۔

(۲) سورۂ یوسف: ۲۶-۲۷۔

(۳) سورۃ الانبیاء: ۷۹۔

(۴) دیکھئے: تبصرۃ الحکام لابن فرحون: ۳/۹۷، الباب السبعون فی القضاء بماظہر من قرائن الأحوال والأمارات۔

اسی طرح اگر شوہر پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو اس صورت میں لعان کرایا جاتا ہے، جو عورت کے حق میں حد زنا اور شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہو، پس اگر مرد نسب کی نفی کرتا ہو، عورت اس کی تکذیب کرتی ہو اور چاہتی ہو کہ نومولود کا ڈی این اے ٹیسٹ کرایا جائے تو ایسی صورت میں عورت کے مطالبہ کو قبول کیا جانا چاہئے اور لعان نہیں ہونا چاہئے؛ تاکہ ایک مسلمان پاکدامن عورت سے تہمت دور کی جاسکے، اور اس لئے بھی کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہوجاتی ہیں، جب کہ لعان حدود کے قائم مقام ہے اور ڈی این اے ٹیسٹ کم سے کم شبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

قاتل وزانی کی شناخت

البتہ قاتل کی شناخت اور اس پر قصاص کا اجراء، اسی طرح انفرادی یا اجتماعی آبروریزی کے مقدمات میں زانی کی شناخت کے لئے محض ڈی این اے ٹیسٹ کو بنیاد بنانا درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے:
''إدرءوا الحدود بالشبهات''۔(۱)

اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ ایک متفق علیہ اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شبہات کی بنا پر حدود ساقط ہوجاتی ہیں:
''الحدود تندرئ بالشبهات'' (۲) اور خاص کر زنا کے معاملہ میں چار گواہوں کی شہادت کو ضروری قرار دیا گیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ بغیر مطلوبہ شہادت کے حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی، اسی طرح عویمر عجلانیؓ والا واقعہ مشہور ہے، جس میں آپ ﷺ نے متہم شخص کی شہادت کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولود فلاں شکل کا ہو تو مرد اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا، اتفاقاً وہ اسی صورت پر پیدا ہوا، اس موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں بغیر بینہ کے رجم کرتا تو اس عورت کو رجم کرتا؛ لیکن آپ ﷺ نے سزا جاری نہیں فرمائی۔ (۳)

اسی لئے محض ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر زنا کی سزا یا قصاص نافذ نہیں کیا جاسکتا؛ البتہ ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر اگر کسی کا کردار مشکوک قرار پاتا ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے تعزیر کرسکتا ہے اور حکومت سزا کا قانون بنا سکتی ہے؛ کیوں کہ تعزیر کے لئے شک وشبہ سے عاری بینہ کا ہونا ضروری نہیں۔

ڈی این اے ٹیسٹ سے چوں کہ جرم کی تحقیق اور مجرم کے تعاقب میں مدد مل سکتی ہے، بعض اوقات نفسیاتی اثر ڈال کر حقیقی مجرم سے اقرار کرایا جاسکتا ہے اور قاضی کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی واقعہ کی تہہ تک پہنچنے کی حتی المقدور کوشش کرے؛ اس لئے وہ ضرورت محسوس کرے تو کوڈی این اے ٹیسٹ پر مجبور کرسکتا ہے۔

---

(۱) تلخیص الحبیر: ۵۶/۴، کتاب حد الزنا، حدیث نمبر: ۲۰۳۶۔ (۲) المبسوط للسرخسی، کتاب الایمان: ۱۴۵/۸۔

(۳) بخاری مع الفتح: ۴۵۲/۹، اتباع النبی ﷺ لو کنت راجما بغیر بینۃ۔

جینیٹک ٹیسٹ نکاح سے پہلے

جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ نہ صرف موجودہ امراض کا پتہ چلایا جاسکتا ہے؛ بلکہ امکان کے درجہ میں آئندہ پیدا ہونے والے بعض امراض کی نشاندہی بھی ہوسکتی ہے، اس پس منظر میں جینیٹک ٹیسٹ کو فی زمانہ خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے، اس سے متعلق کئی شرعی مسائل پیدا ہوئے ہیں اور سوالات اُٹھ کھڑے ہوئے ہیں :

پہلی بات تو یہ ہے کہ نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جینیٹک ٹیسٹ کرانا درست ہے یا نہیں؟ تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کچھ ایسی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے جو موروثی طور پر منتقل ہوتی ہے، یا وہ قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ نکاح ایک اخلاقی اور سماجی ضرورت ہے اور انسان کے جسم میں کتنی ہی بیماریاں پلتی رہتی ہیں اور جب تک غیر معمولی صورت پیدا نہ ہوجائے اور وہ اُبھر نہ جائیں، کاروبارِ زندگی چلتا ہے، اگر جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ چھپی ہوئی بیماریوں کو کریدا جائے تو بے شمار مرد وعورت مریض ثابت ہوں گے اور ان کا نکاح کی ڈوری سے بندھنا دشوار ہوجائے گا، جو اخلاقی اور انسانی اعتبار سے انسان کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے؛ اسی لئے شریعت نے بہ تکلف کھود کُرید کرنے کو ناپسند کیا ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ نکاح سے پہلے جینیٹک ٹیسٹ کے مطالبہ کو نادرست ہونا چاہئے اور اس کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے۔

بعض باتوں سے اس کے جائز ہونے کا خیال پیدا ہوسکتا ہے، مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت یا ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب جس میں ماں بننے کی صلاحیت زیادہ ہو :

تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم ۔ (۱)

لیکن جینیٹک ٹیسٹ جن عیوب اور اندرونی خامیوں کا احاطہ کرتا ہے، اس کا دائرہ اس سے بہت وسیع ہے، مخطوبہ کا چہرہ دیکھ کر اس کی شکل وصورت کے بارے میں اندازہ کیا جاسکتا ہے، جس کا مقصد طرفین کی ایک فطری خواہش کی تکمیل ہے کہ انسان چاہتا ہے کہ اس کا رفیق شکل وصورت کے اعتبار سے قابل قبول ہو؛ لیکن کسی کم خوبصورت شخص سے انسان کی طبیعت اس طرح اِبا نہیں کرتی جس طرح کسی بیمار سے طبیعت کو فرار ہوتا ہے، اسی طرح عورت میں زیادہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کا اندازہ، کنواری ہو تو خاندان کی دوسری عورتوں کو دیکھ کر اور بیوہ یا مطلقہ ہو تو اس کی ماضی کی زندگی کو دیکھ کر کیا جاسکتا ہے؛ لیکن کم بچہ ہونا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا بخلاف جینیٹک ٹیسٹ کے کہ اس کی کھوج کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

---

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب النہی عن تزویج من لم یلد من النساء، حدیث نمبر: ۲۰۵۰۔

اگر ٹیسٹ کرایا جائے اور بعد کو کوئی بیماری نکلی تو اس پر طرفین کو صبر ہوجاتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے معاون بن جاتے ہیں، اور اگر اس کا اظہار نکاح سے پہلے ہوجائے تو ایک دوسرے سے فرار پیدا ہوگا اور اس طرح خطرہ ہے کہ سماج میں بہت سے مرد وعورت نکاح سے محروم رہ جائیں اور اس کا نقصان ظاہر ہے۔

ٹیسٹ کی رپورٹ کی بنا پر اسقاط حمل

جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ استقرار حمل کے بعد تین ماہ پورا ہونے سے پہلے ہی جانا جاسکتا ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہے، سوال یہ ہے کہ کیا اس مقصد کے لئے معالج کے مشورہ سے جینیٹک ٹیسٹ کرانا اور اگر مولود کے ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کا اندیشہ ہو تو اسقاط حمل جائز ہوگا یا نہیں؟

اس ٹیسٹ کا مقصد چوں کہ مرض کو دریافت کرنا اور مولود اور اس کے والدین کو تکلیف ومضرت سے بچانا ہے؛ اس لئے اس ٹیسٹ کے جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور فقہاء نے روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اجازت دی ہے :

یکرہ أن تسقی لإسقاط حملها وجاز لعذر حیث یتصور ۔ (۱)

یہ بات مکروہ ہے کہ عورت اپنا حمل ساقط کرنے کے لئے کوئی چیز پیئے؛ البتہ عذر کی وجہ سے جائز ہے جب تک کہ شکل وصورت نہ بنی ہو۔

اس لئے معالج کے مشورہ سے اس مرض کے لئے ٹیسٹ کرانا اور ٹیسٹ رپورٹ کی روشنی میں ضرورت محسوس ہو تو چار ماہ کے اندر حمل ساقط کرنا جائز ہوگا۔

ٹیسٹ رپورٹ کی بنیاد پر تولید سے روکنا

جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ کسی شخص کی آئندہ نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اسے تولید سے روکا جاسکتا ہے؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس حقیر کا خیال ہے کہ اگر معمولی درجہ کا امکان ہو اور زیادہ اُمید ایسا نہ ہونے کی ہو تو تولید سے روکنا درست نہیں؛ کیوں کہ احکام شریعت کی بنیاد ظن غالب پر ہوتی ہے اور کسی حکم سے استثناء عذر شدید کی بنا پر ہی دیا جاتا ہے، ہاں اگر شدید قسم کے نقائص کے پائے جانے کا ظن غالب ہو تو معتبر ماہر معالج کے مشورہ سے نیز زوجین کی اجازت سے تولید کو منع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) الدر مع الرد: ۵/ ۲۰۵، کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی البیع۔

جنین کے موروثی مرض میں مبتلاء ہونے کی تحقیق کیلئے ٹیسٹ

چار ماہ گذر جانے کے بعد محض تحقیق کے لئے کہ جنین کسی موروثی مرض میں مبتلا تو نہیں ہے؟ ٹیسٹ کرانا کراہت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ اگر اس سے مرض ظاہر ہو جائے تو حمل ساقط کرانے کے ارادہ کو تقویت حاصل ہوگی اور چار ماہ بعد اسقاط حمل جائز نہیں؛ البتہ اگر اس تحقیق کی وجہ سے بحالت حمل جنین کا علاج ہو سکتا ہو یا ولادت کے فوراً بعد علاج کرانا مقصود ہو تو معالج کے مشورے سے ٹیسٹ کرایا جا سکتا ہے۔

ٹیسٹ سے جنون کی تحقیق اور فسخ نکاح

جینیٹک ٹیسٹ سے ایک مسئلہ فسخ نکاح کا بھی متعلق ہے؛ کیوں کہ اس ٹیسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی طور پر غیر متوازن ہونے کو جانا جا سکتا ہے؛ اس لئے اگر عورت شوہر کے مجنون ہونے کا اور اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا دعویٰ کرتی ہو اور جینیٹک ٹیسٹ کی بنیاد پر معتبر و دیانت دار معالج اس کے دماغی طور پر بہت زیادہ غیر متوازن ہونے اور مجنون ہونے پر مطمئن ہو تو اس کا نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ جنون ان اسباب میں سے ہے، جن کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق کی جا سکتی ہے اور جنون کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ فقہاء نے علامات پر رکھا ہے اور جینیٹک ٹیسٹ کی رپورٹ بھی من جملہ علامات کے ہے۔

اسٹیم خلیے

جینیٹک سائنس کے نتیجہ میں جو مسائل اُبھر کر سامنے آئے ہیں، ان میں اسٹیم خلیوں سے متعلق بعض فقہی سوالات بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

جنینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cell) دراصل علقہ ہے، استقرار حمل کے چار پانچ دن بعد نطفہ نشوونما کے ابتدائی مراحل میں ''علقہ'' کی صورت اختیار کرتا ہے، جسے بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل کہلاتے ہیں، اس کے بارے میں سائنسدانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا جنینی اسٹیم سیل کی حیثیت ذی روح انسانی وجود کی ہے؟ اور وہ وجود انسانی کی طرح قابل احترام ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسے حقیقی انسان کا درجہ نہیں دیا جا سکتا؛ کیوں کہ ابھی یہ علقہ اور مضغہ کے دائرے میں ہے اور اس میں جو زندگی پائی جاتی ہے، وہ نباتی زندگی کے مشابہ ہے، جس میں نشوونما تو ہوتی ہے؛ لیکن تنفس کا نظام نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ۱۶ ہفتوں سے پہلے فقہاء نے اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

قال يباح لها أن تعالج في استزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قدروا تلک المدة بمأة وعشرين يوما ، و إنما ذالک ؛ لأنه ليس بآدمي ۔ (۱)

عورت کے لئے جائز ہے کہ جب تک حمل مضغہ یا علقہ نہ بن جائے اوراس کی عضوکی تخلیق نہ ہوجائے ،خون جاری کرلے ، (یعنی ساقط کرلے) اورفقہاء نے اس کی مدت ۱۲۰ر دن متعین کیا ہے، یہ اس لئے جائز ہے کہ وہ ابھی انسان نہیں بنا ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ جب تک حمل مضغہ یا علقہ کی صورت میں ہواوراس میں عضو نہ بنا ہوتو عورت کے لئے خون جاری کرانے یعنی حمل ساقط کر لینے کے لئے تدبیر اختیار کرنا مباح ہے،جس کی مدت فقہاء نے ۱۲۰ر دن متعین کی ہے؛ کیوں کہ وہ آدمی نہیں ہے۔

جنین سے اسٹیم سیل کا حصول

سائنسی تحقیق کے مطابق درج ذیل ذرائع سے اسٹیم سیل حاصل کیا جاسکتا ہے :

(۱) ایک یا دو ہفتہ پرانے جنین (Emberyo) سے۔

(۲) اسقاط شدہ جنین سے۔

(۳) نومولود بچہ کی ناف کے خون سے۔

(۴) ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے باقی ماندہ علقات سے۔

(۵) ہڈیوں کے گودے (Bone Merrow) سے۔

(۶) بالوں کی جڑوں (Hair Mollicle) سے۔

(۷) چمڑے کے نیچے کی چربی دار خلیوں (Fat Cells) وغیرہ سے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط کردہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے؛ تاکہ اسے علاج کے لئے استعمال کیا جاسکے؟ اس سلسلہ میں دو پہلو قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ جنین سے سیل کا حصول کہیں اس کے لئے مہلک تو نہیں ہوگا، دوسرے ان سیلس سے عضو کی تیاری کا مطلب یہ ہے کہ وہ آئندہ پیش آنے والی ضرورت کی تکمیل کے لئے ہے اور جہاں تک اجزاء انسانی سے بوقت ضرورت بطریقۂ علاج

---

(۱) ردالمحتار:۱ر۲۷۲،کتاب الطہارۃ،باب الحیض۔

فائدہ اُٹھانے کی بات ہے تو بعض اہل علم کی رائے اس کے مطلقاً ممنوع ہونے کی ہے اور جن حضرات نے اس کی اجازت دی ہے، ان کے یہاں بھی یہ جواز کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، جن میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ ضرورت بالفعل موجود ہو؛ لہٰذا عضو سازی کے لئے جنین سے سیل لینا درست نظر نہیں آتا۔

نومولود کی نال سے اسٹیم سیل کا حصول

اسی طرح بچہ کی نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنا اور اس سے عضو بنانا؛ تاکہ مستقبل میں اگر اس بچہ کو عضو کی پیوند کاری کی ضرورت پڑے تو اسے کام میں لایا جائے، درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ محض ایک امکانی اور موہوم خطرہ کے لئے اس قسم کا تکلف — جو اجزاء انسان کے استعمال پر مبنی ہے — شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ہاں اگر ٹیسٹ کے ذریعہ معالج پر یہ بات منکشف ہوئی کہ کچھ عرصہ بعد اس نومولود کے فلاں عضو کے بے کار ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اور اس موقع پر پیوند کاری کی ضرورت پیش آسکتی ہے تو نال سے اسٹیم سیلس حاصل کرنا اور اسے محفوظ کر کے آئندہ کام میں لانا درست ہوگا؛ کیوں کہ سیلس لینے کی وجہ سے اس کے لئے فی الحال کوئی بڑا خطرہ نہیں ہے اور اس کے اجزائے جسم خود اسی کے لئے استعمال ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

انسانی سیل سے حیوان میں عضو کا نمو

یہ بات ممکن ہے کہ انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر اس کے جسم میں مطلوبہ عضو تیار کر لیا جائے؛ کیوں کہ اس صورت میں ایک انسان کا اسٹیم سیل خود اسی کے جسم میں استعمال ہو رہا ہے اور جسم میں اجنبی شئے کو رد کرنے کی جو کیفیت ہے جس کی وجہ سے بہت سی دفعہ پیوند کاری کامیاب نہیں ہو پاتی، اس سے بھی حفاظت ہو جاتی ہے اور حیوان کو پیدا ہی کیا گیا ہے انسان کے فائدہ کے لئے؛ اس لئے انسانی علاج کے مقصد سے ان کے استعمال میں بھی قباحت نہیں۔

اگر حلال جانور کے جسم میں عضو کا تیار کرنا ممکن ہو تو ضروری ہوگا کہ حلال جانوروں سے استفادہ کیا جائے؛ کیوں کہ حالت اختیار میں حرام جانور کا گوشت استعمال کرنا درست نہیں؛ البتہ کوئی عضو کسی حرام جانور میں ہی تیار کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کی بھی اجازت ہے؛ کیوں کہ علاج کے لئے اگر حلال شئے کافی نہ ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہؓ کو سونے کی ناک لگوانے،(۱) اور اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی تھی۔(۲)

(۱) سنن الترمذی، أبواب اللباس، باب ماجاء فی شد الاسنان بالذہب، حدیث نمبر: ۱۷۷۰۔

(۲) سنن الترمذی، أبواب الطہارۃ، باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ، حدیث نمبر: ۷۲۔

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کیلئے نطفہ سے اسٹیم سیل کا حصول

ایک اہم سوال یہ ہے کہ جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے؛لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں،اسی پس منظر میں ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سلیس حاصل کرلیا جائے اور ان کو استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا درست ہوگا؟

اس سلسلہ میں شریعت کے مزاج و مذاق اور کتاب وسنت کی عمومی تعلیمات کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر زوجین عام فطری معمول کو اختیار کرکے بچے پیدا نہیں کرسکتے ہیں،تو ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور نشو ونما کی راہ اختیار کرسکتے ہیں؛ کیوں کہ یہ بھی اس کے حق میں علاج ہے؛البتہ ضروری ہے کہ یہ سیل میاں بیوی ہی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو،اجنبی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو تو یہ قطعاً جائز نہیں؛ کیوں کہ نسب کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں ہے اور اسی لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے۔

● ● ●

دماغی موت اور قتل بہ جذبۂ رحم — شرعی حیثیت اور احکامات

مولانا شاہد علی قاسمی☆

موت کی حقیقت اور علامت

بدن سے روح نکلنے کا نام موت ہے؛ لیکن رُوح کی کیا حقیقت ہے؟ یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا :

> وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَ مَاۤ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۔ (الاسراء:۸۵)
>
> وہ آپ سے رُوح کے بارے میں پوچھتے ہیں تو آپ کہہ دیجئے کہ رُوح میرے رب کا حکم ہے اور تمہیں علم نہیں دیا گیا ہے، مگر تھوڑا۔

اس آیت میں دو باتیں واضح طور سے آ گئی ہیں کہ روح امر رب ہے؛ لیکن اس کی کیا حقیقت ہے؟ تو اس کا کامل علم انسان کو حاصل نہیں ہوسکتا، جب رُوح کی پوری حقیقت سے انسان واقف نہیں، تو موت کا قطعی فیصلہ بھی مشکل امر ہے؛ اس لئے فقہاء نے موت کے فیصلہ کے لئے کچھ علامات بیان کی ہیں، جن کے ظہور اور عدم ظہور سے فقہاء موت واقع ہونے اور نہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں؛ چنانچہ فقہاء قریب المرگ جانور — جب کہ اسے ذبح کیا جائے، تو وہ حلال ہوگا یا نہیں — کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کئے جانے کے بعد جانور منھ بند کر لے، یا آنکھ بند کر لے یا پیر سکیڑ لے، یا بال کھڑا ہو جائے، یا خون نکل آئے، یا حرکت کرے، تو ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ حرام؛ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

> ذبح شاة لم تدر حياتها وقت الذبح ولم تتحرك ولم يخرج الدم ، إن فتحت فاها لا توكل ، وإن ضمته أكلت ، وإن مدت رجلها لا توكل وإن قبضتها أكلت وإن نام شعرها لا توكل وإن

☆ استاذ: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

قام أكلت ، لأن الحيوان يسترخي بالموت ففتح فم وعين ومد رجل ونوم شعر علامة الموت ۔ (۱)

ایسی بکری ذبح کی جس کے موت وحیات کا علم نہیں ہو سکا اور نہ ذبح کرتے وقت اس میں حرکت ہوئی اور نہ خون نکلا تو اگر اس کا منھ کھلا ہے تو وہ نہیں کھائی جائے گی اور منھ بند ہے تو کھائی جائے گی اور اگر اس کے پاؤں پھیلے ہوتے ہیں تو نہیں کھائی جائے گی اور پاؤں سکڑ لیا تو کھائی جائے گی ، اگر اس کے بدن کے کھڑے نہیں ہیں تو نہیں کھائی جائے اور اگر اس کے بند کے بال کھڑے ہو گئے تو کھائی جائے گی ؛ کیوں کہ موت کے بعد جانوروں کا بدن ڈھیلا پڑ جاتا ہے تو آنکھ اور منھ کا کھلا ہونا ، پاؤں کا پھیلا ہونا اور بدن کے بالوں کا کھڑا نہ ہونا یہ سب موت کی علامتیں ہیں ۔

اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دین آسان ہے ، انسانی زندگی سے متعلق کسی بھی حکم میں شریعت نے پیچیدگی نہیں رکھی ، جیسے ظہر کی نماز کب پڑھنی ہے اور مغرب کس وقت ؟ تو اس کے لئے واضح علامت بتادی گئی کہ جب سورج ڈھل جائے تو ظہر پڑھ لو ، اور جب سورج غروب ہو جائے تو مغرب پڑھ لو ، اسی طرح موت کے بارے میں سمجھنا چاہئے کہ عام حالات میں عرفاً جس کیفیت کو موت کہا جاتا ہے اسے موت سمجھیں گے ، جیسے قلب کی حرکت کا بند ہونا ، دوران خون کا بند ہونا اور بدن کا ٹھنڈا ہو جانا وغیرہ ؛ کیوں کہ ہر شخص کے یہ بس میں نہیں کہ وہ ہر مرنے والے شخص کے بارے میں مخصوص آلات سے تحقیق کروائے کہ اس کی موت واقع ہوئی یا نہیں ؛ کیوں کہ اس طرح کی تحقیق مخصوص ہاسپٹل میں مخصوص آلات کے ذریعہ ہوتی ہے اور جو کافی خرچیلا بھی ہے ؛ اس لئے عام حالات میں موت کا فیصلہ ظاہری علامات کے ذریعہ ہی کیا جائے گا ۔

تاہم اس میں بھی شبہ نہیں کہ اسلام سائنسی تحقیق کو رد نہیں کرتا ہے ؛ بلکہ اس کی حوصلہ افزائی اور اس سے بڑھ کر اس کی طرف دعوت بھی دیتا ہے ، نصف صدی پہلے ہی سے فن طب کے ماہرین نئی سائنسی تکنیک کے ذریعہ موت کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں ، اور تقریباً ماہرین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اصل موت دماغی موت ہے کہ دماغی موت کے بعد باقی دوسرے اعضاء کی حیات غیر مستقر ہو جاتی ہے ، یعنی گھنٹے دو گھنٹے ایک دن دو دن میں تمام اعضاء کی حیات ختم ہو جاتی ہے ، آلہ مصنوعی آلہ تنفس سے دوسرے اعضاء جیسے پھیپھڑا اور قلب وغیرہ کی حرکت کچھ مدت کے لئے دراز کی جاسکتی ہے ؛ لیکن بہر حال موت واقع ہو ہی جاتی ہے اور حیات مستقرہ کا لوٹنا ناممکن ہوتا ہے ۔

---

(۱) الدر المختار علی ہامش الرد ، کتاب الذبائح : ۹/۴۴۸ ، مکتبہ زکریا ۔

دماغی موت کی تاریخ

دماغی موت کے اس تصور کو سب سے پہلے ایک فرانسیسی میڈیکل کالج کے ڈاکٹروں کی ٹیم نے ۱۹۵۹ء میں پیش کیا، جسے فرانس کی وزارت صحت نے توثیق کرنے کے بعد ۱۹۶۸ء سے اپنے یہاں نافذ العمل قرار دیا، اس کے بعد امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی نے ۱۹۶۸ء میں ایک کمیٹی تشکیل دی، جس نے تحقیق کے بعد دماغی موت کی تفصیلات مرتب کی، ۱۹۷۱ء میں مینسوٹا یونیورسٹی کے ماہرین نے بھی اس طرح کی تفصیلات مرتب کی، ۱۹۸۱ء میں امریکی صدر رونالڈ ریگن نے ماہر ڈاکٹروں، معروف قانون دانوں اور بعض مذہبی پیشواؤں پر مشتمل ایک کمیٹی اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے تشکیل دی، اس نے بھی دماغی موت کی تصدیق کی۔

اس لئے راقم الحروف کے نزدیک مخ الدماغ کے مرنے کے بعد اسے مردہ تصور کیا جائے گا، گو کہ مصنوعی آلات تنفس کے ذریعہ قلب کی حرکت اور سانس کی آمدورفت باقی رکھی گئی ہو۔

تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصلی موت دماغ کی موت ہے؛ اس لئے اگر جذع المخ کام کر رہا ہو اور دوسرے اعضاء بہ شمول قلب وپھیپھڑا کام نہ کر رہے ہوں تو بھی اسے زندہ تصور کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس میں داخلی طور پر ادراک وشعور کی صلاحیت موجود رہتی ہے اور اس کی واپسی کا امکان باقی رہتا ہے۔

آلۂ تنفس کے ہٹانے کا جواز

اگر مریض کی سانس مصنوعی آلۂ تنفس کی مدد سے چل رہی ہو اور قلب مشین کی مدد سے کام کر رہا ہو؛ لیکن جذع المخ کام نہ کر رہا ہو تو اطباء ایسے مریض سے مایوس ہو جاتے ہیں؛ کیوں کہ دماغی خلیوں کے مرنے کے بعد اس کے دوبارہ زندہ ہونے کا امکان ختم ہو جاتا ہے، اس لئے اس صورت میں مصنوعی آلات تنفس ہٹا لینے میں مضائقہ نہیں اور یہ آلات ہٹانے والا قاتل بھی نہیں سمجھا جائے گا؛ لیکن اگر اطباء مریض سے مایوس نہ ہوئے ہوں اس بنیاد پر کہ ابھی جذع المخ زندہ ہے، یا جذع المخ کے زندہ ہونے کا یقین تو نہ ہو؛ لیکن دوسرے قرائن سے اس کے زندہ ہونے کا غالب گمان ہو تو اسے زندہ تصور کیا جائے گا اور ایسے مریض کی جان کی حفاظت کے لئے ہر ممکن تدبیر اختیار کرنا ضروری ہوگا، اب اگر ڈاکٹر یہ بتلائے کہ اگر مصنوعی آلۂ تنفس لگا رہا تو مریض کے صحیح ہو جانے کا غالب گمان ہے اور اقارب بھی علاج کا خرچ برداشت کر سکتے ہوں تو مصنوعی آلۂ تنفس کو ہٹانا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اگر ڈاکٹر کو مریض کے صحیح ہونے کی ہلکی سی اُمید ہو، یا مریض کے اقارب اس گراں علاج کے متحمل نہ ہوں تو اس صورت میں مصنوعی آلۂ تنفس ہٹا لینے کی اجازت ہوگی اور مشین ہٹانے کی وجہ سے موت واقع ہو جائے

تو اسے قاتل نہیں سمجھا جائے گا؛ کیوں کہ جب علاج سے فائدہ حاصل ہونا یقین اور ظن غالب کے درجہ سے کم ہو تو علاج کرنا مباح ہے اور مصنوعی آلۂ تنفس لگانا بھی ایک علاج ہے اور اس حالت میں علاج ترک کردینے کی اجازت ہے۔

اگر اطباء مریض کی حیات سے مایوس ہوگئے ہوں، اس بنیاد پر کہ جذع المخ زندہ نہیں ہے تو مصنوعی آلۂ تنفس لگانا فضول ہے؛ کیوں کہ دماغی خلیوں کے مرنے کے بعد حیات کی واپسی ممکن نہیں، اور اگر جذع المخ کے زندہ ہونے اور نہ ہونے کا علم نہ ہو؛ لیکن ڈاکٹر اس مریض سے مایوس ہوچکے ہوں تو چوں کہ مصنوعی آلۂ تنفس سے حیات کی واپسی مظنون سے بھی کم درجہ میں ہے، اس لئے مصنوعی آلۂ تنفس لگانا محض جائز ہوسکتا ہے۔

جیسا کہ پہلے تحریر کیا گیا، اصل موت جذع المخ کا مرنا ہے، اس لئے موت کے احکام یعنی وصیت کا نفاذ اور میراث کا اجراء جذع المخ کی موت کے بعد کیا جاسکتا ہے، نیز عدت کا آغاز بھی اسی وقت سے سمجھا جائے گا۔

یوتھینزیا

ہر شخص کی جان اس کے پاس امانت ہے، وہ اس میں تصرف بے جا کا مالک نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے رحم مادر میں انسانی قالب بنا کر اس میں رُوح بھیجی اور اس کے لئے ایک وقت مقرر فرمایا کہ کب تک اسے دنیا میں رہنا ہے، جب وقت مقررہ آتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے وصول فرمالیتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے کسی انسان کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ اس امانت میں اللہ کی مرضی کے خلاف کچھ کرے، اگر کوئی سخت تکلیف دہ مرض میں مبتلا ہو، تکلیف ناقابل برداشت ہو یا ایسی بیماری لاحق ہو جو ناقابل علاج ہو یا وہ بیماری ناقابل علاج ہونے کے ساتھ ساتھ بڑے صرفے کا باعث ہو، ان تمام وجوہ کی بنیاد پر ایسی تدبیر کرنا جو موت تک پہنچادے، مثلاً ایسا انجکشن دے دیا جائے کہ اس کی موت واقع ہوجائے یا ایسی دوا کھلادی جائے جو موت کا باعث ہو درست نہیں ہے؛ بلکہ سخت حرام ہے کہ یہ قتل نفس کے دائرے میں آتا ہے، حدیث شریف میں صراحت ہے کہ ناقابل برداشت تکلیف کی بنیاد پر کوئی خودکشی کرلے تو اسے قتل نفس کا گناہ ہوگا، جو جہنم کا موجب بنے گا؛ چنانچہ غزوۂ حنین کے موقع رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کے بارے میں فرمایا کہ وہ جہنمی ہے؛ لیکن جب جنگ شروع ہوئی تو اس نے بڑی بہادری دکھائی اور پھر مرگیا اور لوگوں کی زبان پر اس کے لئے تحسین کے کلمات جاری ہونے لگے، رسول اللہ ﷺ کو اس کی موت کی اطلاع ملی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے، اس خبر سے بعض مسلمانوں کو شک ہونے لگا کہ ایسا شخص جہنمی کیوں کر ہوسکتا ہے؟ لیکن کچھ وقفہ سے معلوم ہوگیا کہ اسے لڑتے ہوئے سخت زخم آئے تھے، جس کی تکلیف برداشت نہ کرسکا اور خودکشی کرلی، اسی بنیاد پر حضور ﷺ نے جہنم کی پیشین گوئی فرمائی تھی، حدیث کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

عن أبي هريرة قال : شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حنينا ، فقال (عليه السلام) لرجل : ممن يدعى بالاسلام هذا من أهل النار ، فلما حضرنا القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصابته جراحة ، فقيل يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الرجل الذى قلت له أنفا إنه من أهل النار فإنه قاتل اليوم قتالا شديدا وقد مات ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إلى النار فكاد بعض المسلمين أن يرتاب فبيناهم على ذالک إذ قيل : فإنه لم يمت ولكن به جراحاً شديداً فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه ، فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم فقال : الله اكبر أشهد إلى عبد الله ورسوله ۔ (۱)

حدیث شریف صریح ہے کہ کسی مصیبت کی وجہ سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا درست نہیں ہے، جب کوئی خود اپنے آپ کو ہلاک نہیں کرسکتا تو دوسروں کو کیوں کر اختیار ہوگا کہ وہ ایسے مریض کو کسی تدبیر کے ذریعہ موت کی نیند سلادے؛ لہٰذا انجکشن، دوا یا اس طرح کی کسی اور چیز کے ذریعہ مریض کی جان لینے والا قاتل نفس شمار ہوگا۔

ترکِ علاج

ایسے مریض سے نجات پانے کی دوسری شکل ہے، جس میں کوئی عمل نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ علاج چھوڑ دیا جاتا ہے تو کیا اس کی اجازت ہوگی؟ فقہاء نے عام طور پر علاج کو مباح قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس سے فائدہ کا ہونا یقینی نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ ظن کے درجہ میں ہوتا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

بخلاف من امتنع من التداوى حتى مات فإنه لا يأثم لأنه لا يقين إن هذا الدواء يشفيه ولعله يصح من غير علاج كما فى إختيار ۔ (۲)

برخلاف اس شخص کے جو علاج ومعالجہ سے رُک جائے، یہاں تک کہ مرجائے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس بات کا یقین نہیں تھا کہ یہ دوشفا پہنچائے گی ممکن تھا کہ وہ بغیر علاج کے صحیح ہوجاتا۔

(۱) مسلم، کتاب الایمان: ۱/ ۷۲۔ (۲) الأنہر شرح ملتقی الأبحر: ۲/ ۵۲۴۔

لیکن غور کیا جائے کہ فقہاء نے یہ بات کس پس منظر میں کہی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے یہ بات فرض کر کے کہی ہے کہ علاج سے شفا کا ہونا یقینی نہیں ہے اور جب یقینی نہیں ہے تو ترک معالجہ کیوں کر گناہ ہوگا؟ لیکن اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر تجربہ سے کسی مرض کا علاج سے ٹھیک ہونا یقینی یا قریب بہ یقین ہو، جیسا کہ آج کل بعض امراض کے علاج میں کہا جاتا ہے کہ وہ تیر بہ ہدف ہے، یعنی تجربہ کی روشنی میں دوا کے ذریعہ بعض مرض کا دُور ہونا تقریباً یقینی ہوتا ہے تو ایسے امراض کا علاج کرانا صرف مباح نہیں ہوگا؛ بلکہ واجب ہوگا، جیسے غذا کے استعمال سے جان کی حفاظت ہوتی ہے اور نہ کھانے پر موت یقینی ہوتی ہے، اس لئے شریعت نے غذا کے استعمال کو فرض قرار دیا، یہاں تک حلال غذا نہ ہو تو حرام غذا کا استعمال فرض قرار دیا، اسی طرح علاج کا بھی حکم ہوگا کہ تجربہ کی روشنی میں جس علاج سے مرض کا دُور ہونا یقینی یا قریب بہ یقینی ہو اس کا علاج واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ کا باعث ہوگا اور جس علاج سے مرض کا دُور ہونا متحمل ہو، یعنی مرض دُور بھی ہوسکتا ہے اور نہیں بھی، ایسی صورتوں میں علاج مباح ہوگا اور ترک پر گناہ نہیں ہوگا۔

لہٰذا کینسر، ایڈس اور اس طرح کے ناقابل علاج مرض کا علاج ضروری نہیں ہوگا؛ لیکن اگر ایسے مریض کو دوسرا مرض لاحق ہو جائے، مثلاً بچہ ناقابل علاج مرض میں مبتلا ہو، پھر اسے نمونیہ ہو گیا تو نمونیہ کا کامیاب علاج ہوتا ہے، اس لئے علاج کی طاقت رکھنے کے باوجود اس کا ترک گناہ کا باعث ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے علاج ومعالجہ فرمایا اور صحابہ کو ہدایت دی کہ مرض کا علاج کیا کرو؛ چنانچہ حضرت اسامہؓ سے مروی ہے :

قال : قالت الأعراب : يا رسول الله ! ألا فتداوى ؟ قال : نعم يا عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاءاً ـ (۱)

بلکہ ایسی بھی صراحت فقہاء نے کی ہے کہ اگر سڑے ہوئے ہاتھ کا کاٹ دینا باقی جسم کی سلامتی کے لئے ضروری ہو تو ہاتھ کاٹنا ضروری ہے؛ چنانچہ علامہ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں :

و أما مالا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه حفظاً للروح ، إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها ، وإن كان إفساداً لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح ـ (۲)

---

(۱) ترمذی: ۲/ ۲۴۔

(۲) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام: ۷۸۔

جس مصلحت کا حصول کسی جزئی فساد پر موقوف ہو، اس جزئی فساد کو اس کلی مصلحت کی خاطر گوارہ کیا جائے گا، مثلاً اگر کسی شخص کے کے جسم کا کوئی حصہ سڑگل رہا ہے اور خطرہ ہے کہ اگر اسے کاٹا نہیں گیا تو جان چلی جائے گی، تو جان کی حفاظت کے لئے اس ہاتھ کا کاٹا جانا برداشت کیا جائے گا، بشرطیکہ ظن غالب یہ ہو کہ ہاتھ کاٹ دینے سے جان بچ جائے گی۔

انسانی جان کی حفاظت ضروریات دین میں داخل ہے، اس لئے حتی الامکان اسے بچانے کی کوشش کرنا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ''لَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ''۔ (البقرۃ:۱۹۵)

اگر طبی تجربہ کی روشنی میں جس مرض کا کامیاب علاج ہونا یقینی یا ظن غالب کے درجہ میں ہو اور علاج نہ کرایا جائے تو یہ صورت بھی اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے دائرہ میں آجائے گی، واللہ اعلم۔

● ● ●

بڑے شہروں میں مسافتِ سفر☆

خالدسیف اللہ رحمانی

سفر کے حالات چوں کہ بمقابلہ اقامت کے مختلف ہوتے ہیں، انسان کو خلاف معمول زندگی گزارنی پڑتی ہے اور ماحول کی اجنبیت اس کے لئے مشقت کا باعث ہوتی ہے؛ اسی لئے سفر کتنا بھی آرام دہ ہو، مشقت سے خالی نہیں ہوتا؛ اس لئے شریعت میں حالت سفر کے لئے بعض رُخصتیں رکھی گئی ہیں، ان سہولتوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے، اسی میں ایک مسئلہ سفر کی نماز کا ہے، کہ چار رکعت والی نمازیں حالت سفر میں دو رکعت ادا کی جائیں گی، یہ حکم بعض فقہاء کے یہاں بطور رُخصت کے ہے اور حنفیہ کے نزدیک بطور عزیمت کے؛ کیوں کہ اُم المومنین سیدنا حضرت عائشہؓ نے فرمایا: نمازیں ابتداءً دو دو ہی رکعتیں فرض کی گئی تھیں، حالت سفر میں وہ اسی طرح باقی رکھی گئیں اور حالت اقامت میں دو رکعتوں کا اضافہ کردیا گیا:

> فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر و زيد في صلاة الحضر ۔ (۱)
>
> جب اللہ تعالیٰ نے نماز فرض کی تو حضر وسفر دونوں حالتوں میں دو رکعتیں فرض کیں، پھر سفر کی نماز تو اسی طرح باقی رکھی گئی اور حالت حضر کی نماز میں رکعتوں کا اضافہ کردیا گیا۔

سفر سے متعلق جو سہولتیں ہیں، ان میں بعض تو مطلق سفر سے متعلق ہیں اور بعض ایک مخصوص مسافت یا اس سے زیادہ فاصلہ کے سفر سے، ایسی ہی رُخصتوں میں نماز میں قصر کا مسئلہ بھی ہے، پھر اس مسافت کے سلسلہ میں بھی اہل علم کے درمیان اختلاف ہے کہ تین منزلوں کا اعتبار ہوگا یا ایک متعین مسافت کا؟ پھر یہ مسافت اڑتالیس میل ہوگی یا پینتالیس میل؟ پھر میل سے میل شرعی مراد ہے یا میل انگریزی؟ لیکن اس وقت یہ اختلاف زیر بحث نہیں۔

☆ ۵-۷/اپریل ۲۰۰۸ء کو جامعہ شیخ علی متقیؒ برہان پور میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا سترہواں فقہی سیمینار منعقد ہوا تھا، یہ اسی موقع کے لئے لکھی گئی تحریر ہے۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب کیف فرضت الصلوۃ فی الاسراء؟ حدیث نمبر: ۳۴۳۔

موجودہ دور میں شہر کا جو پھیلاؤ ہوگیا ہے، ماضی میں اس کا کوئی تصور نہیں تھا، جو بڑے شہر کہلاتے تھے، وہ بھی چند میل پر مشتمل ہوتے تھے؛ کیوں کہ صنعتی انقلاب سے پہلے ذریعۂ معاش کے اعتبار سے شہر اور دیہات میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا تھا، اگر شہر میں تجارت کو فروغ ہوتا تھا، تو دیہاتوں میں زراعت کے مواقع زیادہ تھے اور تجارت ہی کی طرح زراعت بھی آمدنی کا بہت اہم اور مفید ذریعہ تھا؛ اس لئے دیہاتوں سے شہر کی طرف لوگوں کی زیادہ آمد نہیں ہوتی تھی، رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مسلمانوں پر مدینہ ہجرت کرنے کو واجب قرار دیا گیا؛ لیکن دیہات کے لوگ اپنے اپنے مقام پر رہنا چاہتے تھے؛ چوں کہ ان کی تربیت اور مدینہ کی آبادی بڑھانے کے لئے ان کا ہجرت کرنا ضروری تھا؛ اس لئے انھیں ہجرت کی تاکید کی جاتی تھی اور اس کی بیعت لی جاتی تھی، موجودہ دور میں تعلیمی اور معاشی سہولتیں شہروں میں سمٹ گئی ہیں، کاشتکاری کا روایتی طریقہ اب کارکرد نہیں رہا ہے، صنعتی انقلاب کے نتیجے میں شہروں اور دیہاتوں کے معیارِ زندگی میں غیر معمولی فرق ہوگیا ہے؛ اس لئے دیہاتوں سے ایک سیل رواں ہے، جو شہر کی طرف اُمڈا آرہا ہے؛ اسی لئے شہروں کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا ہے، خود ہندوستان میں کئی شہر ایسے ہیں، جو ایک سو مربع کلومیٹر سے بھی زیادہ وسیع علاقہ پر پھیلے ہوئے ہیں۔

اس صورت حال نے ایک اہم مسئلہ پیدا کر دیا ہے کہ اگر کسی شخص کی منزل اس کی جائے اقامت سے اڑتالیس میل پر ہو؛ لیکن اگلے چالیس میل تک کا علاقہ شہر میں شامل ہو اور شہر سے نکلنے کے بعد مثلاً پانچ میل پر اڑتالیس میل پورا ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں وہ مسافر سمجھا جائے گا یا مقیم اور شہر سے باہر نکلنے کے بعد اسے نماز میں قصر کرنا چاہئے یا اتمام؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے۔

قرآن مجید میں بعض احکامِ سہولت کو سفر سے متعلق کیا گیا ہے؛ لیکن مسافت سفر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے اور نہ یہ واضح کیا گیا ہے کہ کس مقام کو مبدءِ سفر سمجھا جائے گا؟ کیوں کہ سفر ایک معروف لفظ تھا اور اس زمانے میں شہر اور آبادی میں اتنا پھیلاؤ نہیں ہوتا تھا کہ اس کی وضاحت مطلوب ہو، اسی طرح احادیث میں اس بات کی وضاحت نہیں ملتی کہ کس جگہ کو مبدءِ سفر سمجھا جائے گا؟ اور اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، فقہاء نے اپنے اجتہادات سے اس کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا؛ چوں کہ اس زمانے میں آبادی کا پھیلاؤ بہت کم تھا؛ اس لئے انھوں نے زیادہ تر اس بات کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے کہ نماز میں قصر کہاں سے شروع ہوگا؟ یعنی مبدءِ سفر متعین کرنے کے بجائے حکمِ سفر کہاں سے جاری ہوگا؟ اس پر بحث کی ہے؛ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ شہر کی عمارتوں سے آگے بڑھ جائے تو قصر کرے گا، اگر شہر سے کوئی محلہ متصل ہو تو اس سے بھی آگے بڑھ جانا ضروری ہوگا :

فقال : إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاورة الفناء أيضاً ، و إن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر ، هذا إذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها ، وفي الفتاوىٰ أيضاً إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلک المحلة ، والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر ، ففي عبارة الكتاب إرسال غير واقع ، ولو ادعينا أن بيوت تلک القرى داخلة في مسمى بيوت المصر اندفع هذا ؛ لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه ، فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر ، جاز القصر ۔ (۱)

اگر اس جگہ اور شہر کے درمیان ایک فرلانگ کی مقدار سے کم فاصلہ ہو اور ان دونوں کے درمیان کھیتیاں نہ ہوں تو اس کو فناء شہر کا پڑوس تصور کیا جائے گا ، اور ان کے درمیان کھیت ہوں ، یا اس کے اور اس شہر کے درمیان ایک فرلانگ کا فاصلہ ہو تو (مسافر ہونے کے لئے) اس شہر کی عمارتوں سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہوگا ، اور اگر ایک گاؤں ہو یا کچھ گاؤں ہوں ، جو فناء شہر سے ملے ہوئے ہوں ، تو جب تک ان سے آگے نہ بڑھ جائے ، قصر نہیں کرے گا ، نیز فتاویٰ میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس جانب سے وہ نکل رہا ہے ، ادھر شہر سے علاحدہ محلہ موجود ہو ؛ حالاں کہ زمانۂ قدیم میں وہ شہر سے متصل رہا ہو ، تو جب تک اس محلہ سے آگے نہ بڑھ جائے ، قصر نہیں ہے ، حاصل یہ ہے کہ کبھی شہر سے باہر نکلنا صادق آتا ہے ، مگر قصر کی اجازت نہیں ہوتی ؛ لہٰذا کتاب میں جو مطلق تعبیر اختیار کی گئی ہے ، وہ درست نہیں ہے ، اور اگر ہم دعویٰ کریں کہ ان دیہاتوں کے مکانات بھی شہر کے مکانات کے مصداق میں داخل ہیں ، تو یہ

(۱) فتح القدیر : ۸/۲ ، کتاب الصلاۃ ، باب صلاۃ المسافر ۔

اعتراض دُور ہوسکتا ہے؛ لیکن اس میں جو تکلف ہے وہ ظاہر ہے، پھر معتبر اس جہت کے مکانات سے آگے بڑھنا ہے، جس سے وہ نکلا ہے، پس اگر وہ اس جہت کے مکانات سے آگے بڑھ گیا اور دوسری جہت کے مکانات اس کے مقابل میں موجود ہوں تو قصر جائز ہوگا۔

اس کی بھی صراحت کی گئی ہے کہ شہر کی جس جانب سے باہر نکلے، اس جانب کا اعتبار ہوگا، چاہے دوسری جانب میں اس کے محاذی حصہ میں عمارتیں موجود ہوں :

ثم يعتبر الجانب الذي فيه يخرج المسافر من البلدة لا الجوانب بحذاء البلدة حتى أنه إذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلوة ، و إن كان بحذاءه بنيان آخر من جانب آخر من المصر ۔ (۱)

بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ کوئی محلہ شہر سے متصل تھا؛ لیکن اب شہر اور اس محلہ کے درمیان فاصلہ پیدا ہوگیا اور وہ محلہ آباد ہو، تو احکام سفر جاری ہونے کے لئے اس محلہ سے بھی گزر جانا ضروری ہے :

قال في شرح المنية : فلا يصير مسافرا قبل أن يفارق عمران ما خرج منه من الجانب الذي خرج ، حتى لو كان ثمة محلة منفصلة عن المصر وقد كانت متصلة به لا يصير مسافرا ما لم يجاوزها ، ولو جاوز العمران من جهة خروجه وكان بحذائه محلة من الجانب الآخر يصير مسافرا ، إذ المعتبر جانب خروجه و أراد بالمحلة في المسألتين ماكان عامرا ، أما لو كانت المحلة خرابا ليس فيها عمارة فلا يشترط مجاوزتها في المسئلة الأولى ولو متصلة بالمصر كما لا يخفى ۔ (۲)

منیۃ المصلی کی شرح میں لکھا ہے کہ جس جانب سے نکل رہا ہے، جب تک اس جہت کی آبادی کو پار نہ کرلے، مسافر نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہاں شہر سے ہٹا ہوا کوئی محلہ موجود ہو، جو پہلے شہر سے لگا ہوا تھا، تب بھی جب تک اس سے آگے نہیں بڑھ جائے،

(۱) تاتارخانیہ، کتاب الصلاۃ، الفصل الثانی والعشرون فی صلاۃ السفر : ۲/۴۹۴۔

(۲) ردالمحتار: ۲/۵۲۴، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ المسافر۔

مسافر نہیں ہوگا اور اگر اپنے باہر نکلنے کی جہت میں آبادی سے باہر آگیا؛ حالاں کہ دوسری جانب اس کے مقابل محلہ موجود ہے تو مسافر ہوجائے گا، اس لئے کہ اعتبار اس جہت کا ہے، جس جہت سے وہ نکلے اور دونوں مسئلوں میں محلہ سے مراد وہ جگہ ہے جو آباد ہو، اگر محلہ ویران ہو، آباد نہ ہو تو پہلی صورت میں اس سے آگے بڑھنا مسافر ہونے کے لئے شرط ہے، چاہے وہ شہر سے متصل ہی کیوں نہ ہو۔

علامہ شامیؒ نے کبیری کی جو یہ عبارت نقل کی ہے، اس کے بظاہر الفاظ تو یہ ہیں کہ جب تک آبادی سے نکلے گا نہیں مسافر نہیں ہوگا؛ لیکن اصل میں وہاں مسافر ہونے سے احکام سفر کا جاری ہونا مراد ہے؛ کیوں کہ دوسرے فقہاء نے اسی مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ جب تک آبادی سے متجاوز نہ ہوجائے قصر نہیں کرے گا۔

فقہاء مالکیہ نے بھی عام طور پر مبدءِ سفر کی بات کو متعین کرنے کے بجائے اس بات پر بحث کی ہے کہ قصر کہاں سے کرے گا؟ اور خلاصہ یہی ہے کہ جب تک شہر کے مکانات خواہ آباد ہوں یا ویران، نیز آبادی کے متصل باغات سے نکل نہ جائے، قصر نہیں کرسکتا؛ چنانچہ علامہ مغربی (متوفی: ۹۵۴ھ) فرماتے ہیں :

و إن عدى البلدي البساتين المسكونة ، أي التي لا ينقطع عنها أهلها ، قال ابن عبد السلام في قول ابن حاجب : ويشترط في الشروع مجاوزة بناء خارج البلد وبساتينه التي في حكمه ، بناء خارج البلد هي الأرباض وبساتينه التي في حكمه من البساتين التي لا تنقطع عمارتها ، انتهى ، وليس المراد أن يكون أهلها ملازمين للسكنى بها ، وقد قال سند في تعليل اعتبار البساتين ؛ لأن عمارتها متصلة بعمارة القرية فهي من توابعها وقد يسكن فيها أهلها ، وقد قالوا : لو كان في طرف البلد مساكن خربت وخلت من السكان ، إلا أن أبنيتها قائمة ، لم يقصر حتى يجاوزها ، فبأن يعتبر ذلک في البساتين المسكونة القائمة البنيان والعمارة المتصلة أولى انتهى ، فهم من كلامه أن البساتين إنما تعتبر إذا كانت متصلة بالقرية ، وبذلک صدر أول المسألة ، فقال : و إذا كانت بساتين القرية متصلة لم يقصر حتى يفارقها ۔ (۱)

(۱) مواہب الجلیل: ۲/ ۴۹۲-۴۹۳، کتاب الصلاۃ، فصل صلاۃ السفر ۔

اگر شہر کا رہنے والا باغات سے آگے بڑھ جائے، یعنی جن باغات سے ان کے مالکان کا رہائشی تعلق منقطع نہ ہو تو ابن عبدالسلام نے کہا ہے کہ ابن حاجب کے قول کے مطابق قصر شروع کرنے کے لئے شہر کے باہر کی عمارت اور شہر کے باغات —— جو شہر ہی کے حکم میں ہیں —— سے آگے بڑھنا ضروری ہوگا، شہر کے باہر کی عمارتوں سے مراد جانوروں کے باڑے ہیں، اور اس کے حکم میں رکھے جانے والے باغات سے مراد وہ باغات ہیں، جو ویران ہوئے ہوں، یہ مراد نہیں ہے کہ باغات کے مالکان ہمیشہ وہاں سکونت اختیار کرتے ہوں، سند نے باغات کے من جملہ شہر شمار کئے جانے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی آبادی گاؤں کی آبادی سے متصل ہے؛ لہٰذا وہ اس کے تابع کے درجہ میں ہے اور گاؤں والے بعض اوقات وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں، فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شہر کے کنارے مکانات ویران ہوگئے ہوں اور یہاں سے رہائش پذیر حضرات چلے گئے ہوں؛ مگر اس کی عمارتیں باقی ہوں تو جب تک اس سے آگے نہ بڑھ جائے قصر نہیں کرے گا؛ لہٰذا جن باغات میں رہائش اختیار کی جائے اور عمارت باقی ہو، تو اس کے متصل آبادی سے آگے بڑھ جانا قصر کے درست ہونے کے لئے بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگا، مصنف کی اس گفتگو سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ باغات سے آگے بڑھ جانا اس وقت معتبر ہوگا، جب کہ وہ گاؤں سے متصل ہوں؛ چنانچہ شروع میں مصنف کا قول گزر چکا ہے کہ جب گاؤں کے باغات متصل ہوں تو ان باغات سے آگے بڑھے بغیر قصر کرنا درست نہیں ہوگا۔

کم وبیش یہی مضمون خود امام مالکؒ سے بھی نقل کیا گیا ہے، جس میں یہ بات کہی گئی ہے کہ جب آبادی کے گھروں میں داخل ہوجائے، یا اس سے قریب آجائے تو قصر کرنا چھوڑ دے، اور ابن قاسمؒ کا بیان ہے کہ امام مالکؒ نے قربت کی وضاحت نہیں فرمائی کہ کتنا قریب آنا مراد ہے؟(۱)

فقہاء شوافع نے آبادی سے اس قدر دور ہونے کو احکام سفر کے جاری ہونے کا محل قرار دیا ہے، جسے عرف میں دوری سمجھا جاتا ہے، اور جو لوگ باغات وغیرہ میں آباد ہیں، ان کے لئے اُس جگہ سے باہر نکلنا ضروری ہے، جس جگہ کی طرف وہ منسوب کئے جاتے ہیں؛ چنانچہ موسیٰ بن احمد مقدسیؒ فرماتے ہیں :

(۱) دیکھئے: المدونۃ الکبریٰ: ۱/ ۱۱۲، فی قصر الصلاۃ للمسافر۔

إذا فارق خيام قومه أو بيوت قريته العامرة : سواء كانت داخل السور أو خارجه بما يقع عليه اسم المفارقة بنوع من البعد عرفا لا الخراب إن لم يله عامر ، فإن وليه اعتبر مفارقة بنوع من البعد عرفا لا الخراب إن لم يله عامر ، فإن وليه اعتبر مفارقة الجميع ، كما لو جعل مزارع وبساتين يسكنه أهله ، ولو في فصل النزهة ولو برزوا لمكان لقصد الاجتماع ثم بعد اجتماعهم ينشؤون السفر من ذلک المكان فلهم القصر قبل مفارقته في ظاهر كلامهم خلافا لأبي المعاني ، ويعتبر في سكان قصور وبساتين ونحوهم مفارقة ما نسبوا إليه عرفا۔ (۱)

جب اپنی قوم کے خیموں یا اپنے آباد گاؤں کے گھروں سے — چاہے فصیل کے اندر ہو یا باہر — اتنا آگے بڑھ جائے، جس کو ایک گونہ دوری کی وجہ سے عرف میں جدا ہو جانا کہتے ہیں، (تو قصر کرے گا) اگر گاؤں ویران ہو چکا ہو تو اس کا اعتبار نہیں، بہ شرطیکہ اس سے لگی ہوئی کوئی آبادی نہیں ہو، اگر ویران گاؤں سے آبادی متصل ہو تو اس آبادی اور گاؤں دونوں کے باہر نکلنے کا اعتبار ہوگا (اور اس کے بعد ہی قصر کرنا جائز ہوگا)، جیسا کہ اگر کھیتوں اور باغات میں رہائش اختیار کی جائے، محلات اور باغات وغیرہ میں اس جگہ سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہوگا، جس مقام کی طرف وہ عرف میں منسوب کئے جاتے ہیں۔

امام نوویؒ نے اس سلسلہ میں بعض ایسے احکام بیان فرمائے ہیں، جن سے صورت مسئلہ کو سمجھنے میں سہولت ہوگی؛ کہ اگر کوئی شخص صحراء میں رہتا ہو تو جس جگہ میں اس کا ٹھکانہ ہو اور جس جگہ کی طرف منسوب ہوتا ہو، وہاں سے باہر نکلتے ہی احکام سفر شروع ہو جائیں گے، نیز وادی لمبائی میں ایک مقام کے حکم میں نہیں ہے، اگر لمبائی میں سفر کرے، تو اس کی جائے رہائش جس نام سے معروف ہو، اس سے نکلتے ہی قصر کرنا جائز ہوگا، اسی طرح ایک پوری وادی چوڑائی میں ایک مقام کے حکم میں ہے اور خود امام شافعیؒ نے اس کی صراحت کی ہے؛ لیکن اگر وادی چوڑائی میں بھی بہت پھیلی ہوئی ہو، تو جس مقام پر اس نے قیام کیا ہو، یا جس ٹولہ میں وہ آباد ہو، اس سے باہر نکلنا قصر کے درست ہونے کے لئے کافی سمجھا جائے گا؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

(۱) الاقناع: ۱/۲۷۶، کتاب الصلاۃ، فصل فی القصر۔

وأما المقيم في الصحاری فلا بد له من مفارقة البقعة التي فيها رحله وينسب إليه ، فإن سكن واديا وسافر في عرضه ، فلا بد من مجاوزة عرض الوادي ، نص عليه الشافعي ، قال الأصحاب : وهذا على الغالب في اتساع الوادي ، فإن أفرطت السعة لم يشترط إلا مجاوزة القدر الذي يعد موضع نزوله أو موضع المحلة التي هو فيها ، كما لو سافر في طول الوادي ۔ (۱)

فقہاء حنابلہ نے بھی بنیادی طور پر یہی لکھا ہے کہ شہر کی آبادی سے باہر نکلنے کے بعد ہی قصر شروع ہوگا، مگر اس کی تفصیل میں علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں کہ اگر ایک شہر میں کئی محلے ہوں، جو ایک دوسرے سے الگ ہوں تو اپنے محلہ سے نکلتے ہی قصر کرنا درست ہوجائے گا :

و إن كان للبلد محال ، كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد ، فمتى خرج من محلته أبيح له القصر إذا فارق محلته ، و إن كان بعضها متصلا ببعض ، لم يقصر حتى يفارق جميعها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتصل بناء إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة و إن لم يتصل ، فلكل قرية حكم نفسها ۔ (۲)

اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلہ دوسرے سے الگ ہو، جیسے بغداد، تو محلہ سے باہر نکلتے ہی اس کے لئے قصر کرنا درست ہوگا، اور اگر ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں، تو جب تک ان سب سے الگ نہ ہوجائے قصر نہیں کرے گا، اور اگر دو گاؤں الگ الگ رہے ہوں، پھر ایک کی عمارت دوسرے سے آملے تو وہ دونوں ایک ہی گاؤں کے حکم میں ہوں گے، اور اگر ان میں اتصال نہ ہوا ہو تو ہر گاؤں کا مستقل حکم ہوگا۔

ان تصریحات سے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ :

(۱) قرآن وحدیث میں اس بات کی کوئی صراحت یا اس کی طرف اشارہ نہیں ہے کہ سفر کی ابتداء کس مقام سے سمجھی جائے گی؟

---

(۱) روضۃ الطالبین: ۱؍۳۸۰، کتاب الصلاۃ المسافر۔

(۲) المغنی: ۳؍۱۱۳، کتاب الصلاۃ، فصل فی السفر۔

(۲) چوں کہ گزشتہ زمانہ میں شہر کا پھیلاؤ موجودہ دور کی طرح نہیں تھا؛اس لئے فقہاء نے مبدء سفر کی تعیین پر گفتگو نہیں کی ہے؛البتہ احکام سفر کب سے جاری ہوں گے؟اس پر بحث کی ہے۔

علماء ہندو پاک کی آراء اس سلسلہ میں مختلف ہیں،زیادہ تر حضرات نے شہر کی آخری حدود سے مسافت سفر کا اعتبار کیا ہے اور بعض حضرات نے جائے قیام سے مسافت سفر کا اعتبار کیا ہے، پھر ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ قصر کے احکام یہیں سے شروع ہو جائیں گے؛چنانچہ استاذ گرامی حضرت مولانا مفتی نظام الدین اعظمیؒ فرماتے ہیں :

جب اپنی آبادی سے باہر نکل جاوے تو نماز میں قصر شروع کردے۔(۱)

اور دوسرے نقطۂ نظر میں ابتداء سفر اور اجراء حکم سفر میں فرق کیا گیا ہے،حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی، حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کی عبارتوں سے اس کا اشارہ ملتا ہے؛ چنانچہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ اپنے ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں :

اگر گھر سے نکلنے کے وقت اس نے ارادہ کیا تھا کہ اس کے دورہ میں منتہائے سفر فلاں مقام ہے کہ جو ۴۸ میل یا زیادہ جائے رہائش سے ہے تو قصر لازم ہے ورنہ نہیں۔(۲)

مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا بیان ہے :

ہیڈ کوارٹر جہاں قیام رہتا ہے، وہاں سے مسافت سفر کا اعتبار ہوگا، وہاں سے ۳۶ میل کا ارادہ کر کے چلنے پر مسافر ہو جائے گا۔(۳)

اسی طرح کے ایک دوسرے مسئلہ میں فرماتے ہیں :

یہ لوگ گھر سے سو میل کی مسافت کا قصد کر کے چلنے سے مسافر ہوں گے۔(۴)

اس قول کو مزید تقویت فقہاء حنابلہ کی مذکورہ رائے سے حاصل ہوتی ہے کہ اگر شہر کے کئی محلے ہوں، تو ہر محلے کو مستقل حیثیت حاصل ہوگی؛اس لئے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ :

(۱) مسافت کے حساب کے لئے مبدء سفر اس جگہ کو مانا جائے، جہاں سے سفر کی نیت سے نکل رہا ہو۔

(۲) قصر کا حکم اس جگہ سے ہو، جہاں شہر کے حدود ختم ہوتی ہیں، واللہ اعلم۔

● ● ●

(۱) نظام الفتاویٰ:۶/ ۱۴۳، نماز مسافر کے احکام۔
(۲) فتاویٰ دار العلوم:۴/ ۴۸۴۔
(۳) کفایت المفتی:۳/ ۳۷۶۔
(۴) کفایت المفتی:۳/ ۳۷۷۔

آنسو—فوائد ومسائل

مولانا محمد جمیل اختر جلیلی ندوی ☆

انسانی جسم سے خارج ہونے والے اجزاء، اس کے راحت اور نقصان دہ اثرات سے سلامتی کا ذریعہ ہوتے ہیں، اگر یہ اجزاء جسم انسانی سے باہر نہ آئیں تو جسم کئی قسم کی بیماریوں کا شکار ہو جاتا ہے، پھر ان میں سے بعض اجزاء تو بہت سارے فوائد کے بھی حامل ہوتے ہیں، جس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر ان اجزاء کا اخراج نہ ہو تو ہم جہاں ان فوائد سے محروم رہیں گے، وہیں ہمارا جسم ان کے نقصان دہ اثرات سے غیر محفوظ نہ رہے گا، جس کا نتیجہ کئی قسم کی بیماریوں کے لپیٹ میں آنا ہے، انھیں اجزاء میں سے ایک آنسو بھی ہے۔

آنسو کو عربی میں ''دمع'' کہتے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نعمت ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے بھی اسے رحمت قرار دیا ہے؛ چنانچہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے، آنحضرت ﷺ کو آپ کی صاحبزادی (حضرت زینبؓ) نے یہ پیغام بھیجا کہ میرے ایک بچہ کا انتقال ہو رہا ہے؛ لہٰذا آپ تشریف لائیں، حضور اکرم ﷺ نے انھیں سلام بھجوایا اور یہ دُعا پڑھی :

إن لله ما أخذ ، و له ما أعطى ، وكلٌّ عنده بأجل مسمى ۔

بے شک اللہ ہی کا ہے، جو اس نے لیا اور اسی کا ہے، جو اس نے دیا، اس کے پاس ہر چیز کا ایک متعین وقت ہے۔

اور صبر کرنے اور ثواب کی اُمید رکھنے کا حکم دیا، آپ ﷺ کی صاحبزادی نے دوبارہ قسم دے کر کہلا بھیجا کہ ضرور تشریف لائیں، نبی کریم ﷺ سعد بن عبادہ، معاذ بن جبل، ابی بن کعب اور زید بن ثابت وغیرہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ہمراہ تشریف لائے، اس وقت بچہ کی سانس اکھڑ اکھڑ کر چل رہی تھی، (یہ دیکھ کر) آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، سعد بن عبادہؓ نے سوال کیا: یہ کیا ہے؟ (آپ تو میت پر رونے سے منع کرتے ہیں اور خود کی آنکھوں سے آنسو رواں ہیں) اس پر آپ ﷺ نے فرمایا :

☆ ہدیٰ چلڈرنس اکیڈمی بلیا پور، دھنباد، جھارکھنڈ۔

هذه رحمة جعلها الله فی قلوب عباده ، و إنما يرحم الله من عباده الرحماء ۔ (۱)

یہ تو ایک رحمت ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے قلوب میں رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے رحم کرنے والے بندوں پر رحم کرتا ہے۔

قرآن میں آنسو کا ذکر

قرآن واحادیث بھی اس کے ذکر سے خالی نہیں ہیں؛ چنانچہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَاِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اٰمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۔ (۲)

اور جب اس (کتاب) کو سنتے ہیں جو (سب سے پچھلے) پیغمبر (محمد ﷺ) پر نازل ہوئی تو تم دیکھتے ہو کہ اُن کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوجاتے ہیں؛ اس لئے کہ انھوں نے حق بات پہچان لی اور وہ (اللہ کی جناب میں) عرض کرتے ہیں کہ اے رب! ہم ایمان لے آئے تو ہمیں ماننے والوں میں لکھ لے۔

نیز ایک دوسری آیت میں ہے :

وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَآ اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ اَجِدُ مَآ اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَّاَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا اَلَّا يَجِدُوْا مَا يُنْفِقُوْنَ ۔ (۳)

اور نہ ان (بے سروسامان) لوگوں پر (الزام) ہے کہ تمہارے پاس آئے کہ اُن کو سواری دو اور تم نے کہا کہ میرے پاس کوئی ایسی چیز نہیں جس پر تمہیں سوار کروں تو وہ لوٹ گئے اور اس غم سے کہ ان کے پاس خرچ موجود نہ تھا، اُن کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے۔

احادیث میں آنسو

بہ کثرت احادیث میں آنکھ سے آنسو نکلنے کا ذکر موجود ہے، یہاں دو چار کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

(۱) بخاری، باب قول النبی ﷺ: يعذب الميت ببكاء أهله عليه، حدیث نمبر: ۱۲۸۴۔

(۲) المائدۃ: ۸۳۔ (۳) التوبۃ: ۹۲۔

۱- غزوۂ موتہ کے موقع سے میدان کارزار کی حالت بتاتے ہوئے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا :

أخذ الراية زيد ، فأصيب ، ثم أخذها جعفر ، فأصيب ، ثم أخذها عبد الله بن رواحة ، فأصيب و إن عينى رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذرفان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ، ففتح له ۔ (۱)

زید نے جھنڈا لیا، وہ شہید ہو گئے، پھر جعفر نے جھنڈا لیا، وہ (بھی) شہید ہو گئے، پھر عبداللہ بن رواحہؓ نے جھنڈا لیا، وہ (بھی) شہید ہو گئے، (راوی حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ) آپ ﷺ کی دونوں آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، پھر بغیر حکم کے حضرت خالد بن ولید نے جھنڈے کو تھاما تو اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھوں فتح عطا فرمایا۔

۲- حضرت سائب بن یزیدؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں :

أن النبى صلى الله عليه وسلم لما هلك ابنه طاهر ، ذرفت عين النبى صلى الله عليه وسلم ، فقيل : يارسول و ! بكيت ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إن العين تذرف ، و إن الدمع يغلب ، و إن القلب يحزن ، ولا نعصى الله عزوجل ۔ (۲)

جب رسول اللہ ﷺ کے بیٹے طاہر کی وفات ہوئی تو آنحضرت ﷺ کی آنکھیں چھلک پڑیں، پوچھا گیا: اے اللہ کے رسول! آپ بھی روئے؟ تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: آنکھیں چھلک پڑیں، آنسو غالب آ گئے، دل غم زدہ ہے؛ لیکن ہم اللہ عزوجل کے نافرمان نہیں ہیں۔

۳- حضرت جابر عبداللہؓ فرماتے ہیں :

دخلنا مكة عند ارتفاع الضحى ، فأتى النبى صلى الله عليه وسلم باب المسجد ، فأناخ راحلته ، ثم دخل المسجد ، فبدأ بالحجر ، فاستلمه ، وفاضت عيناه بالبكاء ، ثم رمل ثلاثاً ، ومشى أربعاً ؛

---

(۱) صحیح البخاری، حدیث نمبر:۱۱۸۹۔

(۲) معجم الکبیر للطبرانی، حدیث نمبر:۶۶۶۷۔

حتی فرغ ، فلما فرغ قبل الحجر ، و وضع یدیه علیه ومسح بهما وجهه ۔ (۱)

ہم چاشت کے وقت مکہ میں داخل ہوئے ، آپ ﷺ مسجد کے دروازہ پر آئے اور اپنی سواری کو بٹھایا ، پھر مسجد میں داخل ہوئے اور حجر اسود سے آغاز کیا ، اس کا استلام کیا، اس وقت آپ کی آنکھوں سے آنسو رواں تھے، پھر آپ نے تین مرتبہ رمل کیا، اور چار مرتبہ پیادہ پا چلے؛ یہاں تک کہ فارغ ہوئے ،فراغت کے بعد حجر اسود کو بوسہ دیا، اس پر اپنا ہاتھ رکھا اور اپنے چہرے پر پھیر لیا۔

بطور مثال یہاں چند حدیثیں پیش کی گئیں، ورنہ ذخیرۂ احادیث میں آنسو کے ذکر کا بھی ذخیرہ موجود ہے۔

فوائد

ذہنی تناؤ اور دماغی صحت کو بڑھانے کے لئے ہنسنا یقیناً مؤثر ہے؛ لیکن جسم انسانی سے نکلنے والا یہ نمکین پانی، جسے ہم بے قدری کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، آج کی جدید تحقیق نے اس کے بھی اچھے خاصے فائدے ذکر کئے ہیں، حتیٰ کہ جاپانی ماہرین نے یہ مشورہ تک دے ڈالا ہے کہ ''ہر شخص کو ذہنی تناؤ کم کرنے کے لئے ہفتے میں کم از کم پندرہ منٹ رونا چاہئے''؛ لہٰذا آیئے انسانی جسم سے خارج ہونے والے اس نمکین پانی کے کچھ موٹے موٹے فوائد ہم بھی جانتے چلیں :

جسم سے زہریلے مادوں کا اخراج

انسانی جسم کے اندر کئی طرح کے ہارمونس (Hormones) ہوتے ہیں، یہ ہارمون کبھی مفید تو کبھی مضر بھی ہوتے ہیں، ان ہارمونس میں ایک کورٹیسول (Cortisol) بھی ہے، یہ ذہنی دباؤ کے شکار رہنے والے افراد کے دماغ اور جسم کے لئے نقصان کا باعث بنتا ہے، رونے سے اس ہارمون میں کمی آتی ہے، جس کی وجہ سے انسان اس کے مضر اثرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

جذباتی تکالیف سے نجات

جذباتی تکلیف (Emotional Distress) بعض دفعہ جسمانی تکلیف سے زیادہ اذیت ناک ہوتی ہے، اس تکلیف کو کم کرنے کا قدرتی ذریعہ ''رونا'' ہے؛ کیوں کہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ رونے کی وجہ سے دماغ کے اندر موجود جذباتی تکلیف میں اضافہ کرنے کی صلاحیت رکھنے والے نیوروٹرانس میٹرز (Neurotansmitters) میں کمی واقع ہوتی ہے، جس کے سبب انسان کو جذباتی تکلیف سے نجات ملتی ہے۔

(۱) المستدرک للحاکم، حدیث نمبر: ۱۶۷۱۔

جراثیم کش

جسم انسانی میں کئی قسم کے خطرناک بیکٹریاز بھی موجود ہیں، جن کے اخراج کے اللہ تعالیٰ نے کئی ذرائع بنائے، جس کی وجہ سے انسان کی صحت متاثر نہیں ہوتی، اگران کا اخراج رُک جائے تو پھر جسم انسانی بیماری کا شکار بن جاتا ہے، انسانی جسم کے اندر لائسوزائم (Lysozyme) نامی ایک خطرناک قسم کا بیکٹریا بھی ہے، جس کے اخراج کا ذریعہ ''رونا'' ہے؛ لہٰذا رونا جراثیم کش بھی ہے، جو لائسوزائم نامی بیکٹریا کو انسان کے جسم سے باہر نکالتا ہے اور بیماری سے بچاتا ہے۔

بوجھل طبیعت سے چھٹکارا

فکر کا ہجوم، کام کی کثرت اور تسلسل کے ساتھ سعی ناکام انسان کی طبیعت کے اندر اضمحلال پیدا کر دیتا ہے، جس کو دُور کرنے کا ایک قدرتی ذریعہ آنسو بہانا ہے، اگر طبیعت کی پژمردگی کے باوجود انسان اپنی آنکھ سے آنسو نہیں بہاتا ہے تو یہ اس کے جسم کے لئے نقصان دہ ہوسکتا ہے، کبھی بلڈ پریشر، ذیابطیس اور امراضِ قلب لاحق ہونے کے خدشات پیدا ہوجاتے ہیں؛ لیکن آنسو ان خدشات سے نجات دے کر طبیعت کے اضمحلال کو دُور کر دیتا ہے کہ یہ جسم انسانی میں موجود کولیسٹرول اور ذہنی دباؤ کو کم کرتا ہے، جو ان خدشات کے اصل اسباب میں سے ہیں۔

بینائی میں اضافہ

آنسو آنکھ کی پتلی اور دیدے کو نمی فراہم کرتا ہے، جس سے انسانی بینائی کو تقویت ملتی ہے، نیز آنسو روک کر رکھنے سے آنکھوں میں ڈی ہائڈریشن (Dehydration) ہوجاتی ہے، جو بینائی کی کمزوری کا ایک سبب ہے، اگر ہفتہ میں ایک بار رو لیا جائے تو یہ کمزوری ختم ہوجاتی ہے اور بینائی میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

نومولود بچوں کی نشوونما

طبی ماہرین کا کہنا ہے کہ نومولود یا پانچ سال سے کم عمر کے بچوں کے لئے رونا صحت مندی کی علامت ہے، جو اس کی نشوونما کے لئے نہایت ضروری ہے، نہ رونے والے بچہ کی نشوونما متاثر ہوتی ہے اور وہ جسمانی طور پر کمزور ہوجاتا ہے۔

قوت مدافعت میں استحکام

انسانی جسم کی صحت کا مدار اس کی قوت مدافعت پر ہوتا ہے، قوت مدافعت جتنی طاقتور ہوگی، جسم بیماریوں

سے اتنا ہی دُور رہے گا، یہی وجہ ہے کہ جو انسان حادثات پر بھی نہیں روتا، وہ ذہنی طور پر معذور ہوتا ہے، ایک تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ ایمونیا سسٹم بنانے کے قدرتی کیمیکلز رونے کی وجہ سے اخراج کرتے ہیں، جس سے قوت مدافعت کے اندر استحکام اور مضبوطی آتی ہے۔

دِلی سکون کا ذریعہ

بعض دفعہ انسان غم کی شدت میں ہوتا ہے اور بے کیف طبیعت کے ساتھ وہ اُلجھن میں پڑ جاتا ہے، ایسے وقت میں اگر آنکھوں سے آنسو بہا لیا جائے تو غم کی شدت کم ہو جاتی ہے اور یہ دلی سکون کا باعث بنتا ہے۔

آنسو کے فوائد جان لینے کے بعد آیئے اس سے متعلق کچھ مسائل اور ان کے احکام پر بھی نظر ڈال لیتے ہیں :

اللہ کی یاد میں آنسو بہانا

اس دنیا میں بسنے والے لوگوں میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اس کی آنکھ سے آنسو نہیں نکلتے ؛ کیوں کہ یہ آنسو جہاں بات منوانے کا ذریعہ ہیں، وہیں غلطیوں کی معافی کا سبب بھی ہیں۔

کچھ لوگ دنیاوی غرض کے لئے آنسو بہاتے ہیں ؛ لیکن خوش نصیب ہیں وہ لوگ جن کی آنکھوں سے نمکین پانی کا قطرہ اپنے رب کے ڈر کی وجہ سے نکلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ خالق کائنات کو اپنے بندے کی آنکھوں سے ٹپکنے والا آنسو کا قطرہ بڑا پیارا لگتا ہے؛ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے :

> ما من قطرة أحب إلى الله عزوجل من قطرة دمع من خشية الله ۔ (۱)
> اللہ کے خوف سے ٹپکائے ہوئے آنسو کے قطرہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی قطرہ محبوب نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ اس آنسو کی بھی قدردانی کرتا ہے، جو اس کی یاد میں گرایا جائے ؛ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے :

> سبعة يظلهم الله في ظله ، يوم لا ظل إلا ظله ... و رجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ۔ (۲)
> سات (خوش نصیب) لوگ ہیں، جنھیں اللہ تعالیٰ اپنا سایہ اس (قیامت کے) دن

(۱) کتاب الزہد والرقائق لابن المبارک، باب ماجاء فی الشح، حدیث نمبر: ۶۷۲، نیز دیکھئے: شعب الایمان للبیہقی، حدیث نمبر: ۷۹۵۵۔

(۲) بخاری، باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلاۃ، حدیث نمبر: ۶۶۰۔

نصیب کرے گا، جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا......(ان میں سے)
ایک وہ شخص ہوگا، جس نے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا، جس کی وجہ سے اس کی آنکھیں
اشک بار ہوگئیں۔

معلوم ہوا کہ اللہ کے ڈر سے اور اس کی یاد میں آنسو بہانا ایک ایسا مبارک عمل ہے، جس کی بھرپور قدر دانی بذاتِ خود اللہ تبارک وتعالیٰ کرتا ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے اس کی توفیق مانگتے رہنا چاہئے، اللہ عز وجل ہمیں اس کی توفیق دے، آمین!

آنسو پاک ہے یا نجس؟

آنسو جسم انسانی سے خارج ہونے والی ان اشیاء میں سے ہے، جسے پاک قرار دیا گیا ہے، حنبلی فقیہ شمس الدین محمد بن عبداللہ زرکشیؒ لکھتے ہیں:

الخارج من الإنسان ثلاثة أقسام : (طاهر) بلا نزاع ، وهو
الدمع ، والعرق ، والريق ، والمخاط ، والبصاق ۔ (١)

انسان کے جسم سے تین قسم کی چیزیں خارج ہوتی ہیں (پہلی قسم) بغیر کسی اختلاف کے پاک ہے اور وہ آنسو، پسینہ، تھوک، رینٹ ہے۔

تحفۃ الفقہاء میں ہے:

فإن كان الخارج طاهراً مثل الدمع ... لا ينقض الوضوء
بالإجماع ۔ (٢)

اگر (سبیلین کے علاوہ جسم کے دوسرے حصے سے) خارج ہونے والی چیز پاک ہے، جیسے: آنسو......تو بالاجماع وضو نہیں ٹوٹے گا۔

کیا آنسو نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے؟

آنسو کا شمار اُن اجزاء میں ہے، جو نہ خود نجس ہے اور نا ہی نجاست والی جگہوں سے گزر کر نکلتا ہے؛ اس لئے اس کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندیؒ لکھتے ہیں:

---

(١) شرح الزرکشی، فی بحث بول الآدمی وبول الحیوان غیر مأکول: ٢/ ٣٩۔

(٢) تحفۃ الفقہاء، باب الحدث: ١/ ١٨۔

فإن كان الخارج طاهراً مثل الدمع والريق والمخاط والعرق واللبن ونحوها ، لا ينقض الوضوء بالإجماع ۔ (١)

اگر (سبیلین کے علاوہ جسم کے کسی حصہ سے) خارج ہونے والی چیز پاک ہے، جیسے: آنسو، تھوک، رینٹ، پسینہ اور دُودھ وغیرہ تو بالا جماع وضو نہیں ٹوٹتا۔

لیکن چوں کہ یہ خالص پانی نہیں ہے؛ اس لئے اس سے وضو درست نہیں ہوگا، حضرت عطأ فرماتے ہیں :

لا وضوء من دمع عين ولا مما سال من الأنف ۔ (٢)

نہ تو آنکھ کے آنسو سے وضو (درست) ہوگا اور نا ہی ناک سے بہنے والی چیز سے۔

اگر بیماری کی وجہ سے مسلسل آنکھ سے آنسو آئے؟

عموماً جن امراض کی بنیاد پر آنکھوں سے مسلسل آنسو بہتا رہتا ہے، وہ تین ہیں :

١- ''رمد'' یعنی آشوب چشم، جسے آنکھ آنا بھی کہا جاتا ہے۔

٢- ''عمش'' یعنی آنسو کے اکثر اوقات بہنے کی وجہ سے ضعف بصارت۔

٣- ''غرَب'' یعنی آنکھ کا اندرونی ورم یا پھنسی۔

اگر کسی کو ''رمد'' یعنی آشوبِ چشم یا ''عمش'' یعنی آنسو کے اکثر اوقات بہنے کی وجہ سے ضعف بصارت کا مرض ہوجائے، جس کی وجہ سے مسلسل آنسو نکلے، تو اس آنسو سے وضوٹوٹ جاتا ہے؛ البتہ آنسو کے تسلسل کی وجہ سے یہ شخص ''معذور'' کے حکم میں ہوگا، ملا خسرو لکھتے ہیں :

في عينه رمد أو عمش ، إن خرج منها الدمع نقض ، و إن استمر صار صاحب عذر ۔ (٣)

آنکھ میں رمد (آشوب چشم) یا عمش (آنکھوں سے پانی جاری رہنے کی بیماری) ہو، اگر اس سے آنسو نکلے تو وضوٹوٹ گیا اور اگر آنسو نکلنے میں تسلسل ہو جائے تو وہ صاحبِ عذر ہوگیا۔

---

(١) تحفۃ الفقہا، باب الحدث: ١/١٨۔

(٢) مصنف عبدالرزاق، اثر نمبر: ٥٥٩۔

(٣) درر الحکام شرح غرر الحکام، نواقض الوضوء: ١/١٦۔

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ آنسو کے تسلسل کی وجہ سے کچھ لہو کا احتمال ہوتا ہے؛ اس لئے ہر نماز کے وقت کے لئے استحبابی طور پر وضو کرنے کا حکم دیا جائے گا؛ البتہ طبی ذرائع یا علامات سے غلبۂ ظن ہوجائے کہ یہ کچھ لہو ہی ہے تو پھر ہر نماز کے وقت میں وضو کرنا واجب ہوگا، وہ رقم طراز ہیں :

فی عینه رمدیسیل دمعها یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونه صدیدا ، وأقول : هذا التعلیل یقتضی أنه أمر استحباب ، فإن الشک والاحتمال فی کونه ناقضاً لا یوجب الحکم بالنقض ، إذا لیقین لا یزول بالشک ، والله أعلم ، نعم إذا علم من طریق غلبة الظن بإخبار الأطباء أو علامات تغلب ظن المبتلی یجب ۔ (۱)

آشوبِ چشم کی وجہ سے آنسو بہتا ہو تو خون ملی پیپ کے احتمال کی وجہ سے ہر (نماز کے) وقت کے لئے وضوء کا حکم دیا جائے گا، میں (علامہ ابن ہمامؒ) کہتا ہوں: یہ علت استحبابی حکم کا تقاضہ کرتی ہے؛ کیوں کہ ناقض ہونے کے سلسلہ میں شک واحتمال نقض کے حکم کو واجب نہیں کرتا کہ یقین شک کے ذریعہ سے ختم نہیں ہوتا، واللہ اعلم، ہاں غلبۂ ظن سے معلوم ہوجائے اس طور پر کہ ڈاکٹروں نے بتلایا ہو یا ایسی علامات ہوں، جن سے مبتلیٰ (مریض) کو غلبۂ ظن حاصل ہوجائے تو (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو) واجب ہے۔

جہاں تک ''غرَب'' یعنی آنکھ کا اندرونی ورم یا پھنسی کا تعلق ہے تو اس سے نکلنے والے پانی سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اور تسلسل کے ساتھ نکلنے کی صورت میں وہ شخص بھی ''معذور'' کے حکم میں ہوکر ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گا، علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں :

وفی التجنیس : الغَرَب فی العین إذا سال منه ماء نقض ؛ لأنه کالجرح ولیس بدمع ۔ (۲)

''تجنیس'' میں ہے کہ آنکھ کے ''غرَب'' (یعنی آنکھ کا اندرونی ورم یا پھنسی) سے جب پانی بہے تو وضو ٹوٹ ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ یہ زخم کی طرح ہے، آنسو نہیں۔

(۱) شرح فتح القدیر، فصل فی الاستحاضۃ: ۱/ ۱۸۷۔

(۲) شرح فتح القدیر، فی نواقض الوضوء: ۱/ ۶۲۔

اگر دورانِ نماز آنسو نکل آئے؟

اگر دورانِ نماز آنسو نکل آئے تو اس کی دو صورتیں ہیں :

۱- آنسو بغیر آواز کے نکلے، ایسی صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

۲- آنسو آواز کے ساتھ نکلے اور آواز اتنی بلند ہو کہ حروف ظاہر ہو جاتے ہوں تو اس کی دو نوعیتیں ہیں :

(الف) جنت اور دوزخ کے ذکر کی وجہ سے ہو، ایسی صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

(ب) مصیبت اور تکلیف کی وجہ سے ہو، ایسی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، علامہ اوز جندیؒ رقم طراز ہیں :

> ولو بکی فی صلاته ، فإن سال دمعه من غیر صوت ، لا تفسد صلاته ، و إن ارتفع صوته فحصل به حروف ، إن کان من ذکر الجنة والنار ، لم تفسد صلاته ، و إن کان من وجع ، أو مصیبة تفسد صلاته ۔ (۱)
>
> اگر نماز میں روئے، پس اگر آنسو بغیر آواز کے نکلے تو نماز فاسد نہیں ہوگی؛ (لیکن) اگر آواز اتنی بلند ہو کہ حروف ظاہر ہو جاتے ہوں تو اگر جنت و دوزخ کے ذکر کی وجہ سے ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر کسی درد و تکلیف کی وجہ سے ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اگر روزہ کی حالت میں آنسو منھ میں داخل ہو جائے؟

اگر روزہ کی حالت میں آنسو منھ میں چلا جائے اور اس کی نمکینی محسوس ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر نمکینی محسوس نہ ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، علامہ اوز جندیؒ لکھتے ہیں :

> ولو دخل دمعه ، أو عرق جبهته ، أو دم رعافه حلقه فسد صومه ۔ (۲)
>
> اگر (روزہ دار کے) حلق میں آنسو یا پیشانی کا پسینہ یا نکسیر کا خون داخل ہو جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علی ہامش الہندیہ، فصل فیما یفسد الصلاۃ: ۱/ ۱۳۶۔

(۲) فتاویٰ قاضی خاں علی ہامش الہندیہ، فیما یفسد الصوم: ۱/ ۲۱۱۔

حلق میں ان چیزوں کے داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نمکینی محسوس کی جائے؛ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں :

والأولی عندی الاعتبار بوجدان الملوحة لصحیح الحس ؛ لأنه لا ضرورة فی أکثر من ذلک القدر ۔ (۱)

میرے نزدیک صحیح الحس شخص کے لئے نمکینی محسوس ہونے کا اعتبار زیادہ بہتر ہے؛ کیوں کہ اس سے زیادہ مقدار کی ضرورت نہیں۔

یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ یہاں آنسو سے مراد وہ آنسو ہے، جو ظاہری آنکھ سے آنے والا ہو، اگر مسامات کے ذریعہ سے حلق میں پہنچے تو تو اس کا حکم تھوک کا ہوگا، اگر چہ کہ اس کا مزا پورے منھ میں محسوس کیا جائے، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں :

ثم فی التعبیر بالقطرة إشارة إلی أن المراد الدمع النازل من ظاهر العین ، أما الواصل إلی الحلق من المسام ، فالظاهر أنه مثل الریق ، فلایفطر ، و إن وجد طعمه فی جمیع فمه ۔ (۲)

پھر ''قطرة'' کی تعبیر اختیار کرنے میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ ''دمع'' سے مراد ظاہری آنکھ سے اُترنے والا آنسو ہے، اگر مسامات کے ذریعہ سے حلق میں پہنچے تو تو اس کا حکم تھوک کا ہوگا اگر چہ کہ اس کا مزا پورے منھ میں محسوس کیا جائے۔

میت پر آنسو بہانا

کسی کی موت کے بعد اس پر رونے اور آنسو بہانے کی دو صورتیں ہیں :

۱- دھاڑیں مار کر یا لوگوں کو جمع کر کے یا پھر میت کی وصیت کی وجہ سے رونا: حدیث شریف میں اس کی سخت ممانعت آئی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس کے تعلق سے فرمایا :

إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه ۔ (۳)

بلاشبہ میت پر گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔

---

(۱) شرح فتح القدیر، کتاب الصوم، مایوجب القضاء والکفارة: ۲/ ۳۳۷۔

(۲) ردالمحتار، کتاب الصوم: ۳/ ۳۷۸۔

(۳) بخاری، باب قول النبی ﷺ: یعذب المیت ببعض بکاء أهله علیه......، حدیث نمبر: ۱۲۸۶، مسلم، حدیث نمبر: ۹۲۷۔

چوں کہ ایسا کرنا نوحہ کے قبیل سے ہے، جو زمانۂ جاہلیت کے غلط رسوم میں سے ہے؛ اس لئے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے۔

٢- شدتِ غم کی وجہ سے آنسو نکل آنا: یہ اُس رحم دلی کا تقاضہ ہے، جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے دلوں میں ودیعت کررکھی ہے، خود آپ ﷺ کی آنکھوں سے بھی آنسو جاری ہوئے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے حدیث میں گزر چکی ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے :

> ألا تسمعون ؟ إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب ۔ (١)
>
> کیا تم سنتے نہیں؟ اللہ تعالیٰ آنکھ کے آنسو اور دل کے غم کی وجہ سے عذاب نہیں دیتا۔

فقہائے کرامؒ لکھتے ہیں :

> ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة ۔ (٢)
>
> بغیر نوحہ کے رونے اور آنسو بہانے میں کوئی حرج نہیں۔

معلوم ہوا کہ اگر کسی کا انتقال ہوجائے تو خاموش آنسوؤں کے رونے کی ممانعت نہیں ہے، چیخ چلا کر رونے کی ممانعت ہے کہ نوحہ کے مشابہ ہے۔

اجازتِ نکاح کے وقت آنسو نکلنا

اگر اجازتِ نکاح کے وقت لڑکی کی آنکھوں سے آنسو نکلے تو کیا اسے اجازت سمجھا جائے گا یا نکاح کو رد کرنا تصور کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں مسئلہ کی دو صورتیں ہیں :

١- آنسو بغیر آواز کے نکلے، ایسی صورت میں اجازت سمجھی جائے گی اور اس کو گھر والوں سے جدائی پر آنسو بہانا سمجھا جائے گا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں :

> و أما إذا خرج الدمع من غير صوت ، لا يكون رداً ؛ لأنها تحزن على مفارقة بيت أبويها ، وعليه الفتوى ، و إنما يكون ذلك عند الإجازة ۔ (٣)

(١) بخاری، باب البکاء عند المریض، حدیث نمبر: ١٣٠٤۔

(٢) فتح القدیر، الصلاۃ علی المیت: ٣/ ٣٩٥، البحر الرائق، شروط صلاۃ الجنازۃ: ٢/ ١٩٥۔

(٣) منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق، باب الأولیاء والأکفاء: ٣/ ١٩٩۔

جہاں اس کا تعلق ہے کہ آنسو بغیر آواز کے نکلے تو یہ رد کرنا نہیں ہوگا؛ بلکہ اسے والدین کے گھر کو چھوڑنے پر غم کی وجہ سے سمجھا جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، اور یہ مسئلہ اجازت کے وقت کا ہے۔

۲- آنسو آواز کے ساتھ نکلے، ایسی صورت میں اجازت نہیں سمجھی جائے گی کہ عموماً ایسی شکل ناراضگی اور ناپسندیدگی کے وقت پیش آتی ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ لکھتے ہیں :

و إن كان بصوت فليس بإذن ؛ لأنه دليل السخط والكراهة غالباً ۔ (۱)

اگر آواز کے ساتھ ہو تو یہ اجازت نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ عموماً یہ راضگی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمامؒ کی رائے کو پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں :

والمعول اعتبار قرائن الأحوال في البكاء والضحک ، فإن تعارضت ، أو أشكلت احتيط ۔ (۲)

ہنسنے اور رونے کے سلسلہ میں معتمد علیہ بات قرائن احوال کا اعتبار کرنا ہے، پس اگر تعارض یا اشکال واقع ہو تو احتیاط بہتر ہے۔

دُعا کے وقت آنسو بہانا

دُعا مانگنا اور گناہوں کی بخشش کا ایک اہم ذریعہ ہے؛ لہٰذا دُعا مانگتے وقت جس قدر مسکینی، عاجزی، درماندگی اور خوشامد ہوگی، قبولیت کے امکانات زیادہ ہوں گے، اپنی بے مائےگی کے اظہار کا ایک طریقہ گڑگڑانا اور آنسو بہانا بھی ہے؛ اس لئے دُعا میں آنسو بہانے کی کوشش کرنی چاہئے کہ یہ علاماتِ قبولیت میں سے ہے، فقہاء لکھتے ہیں :

ويجتهد على أن يخرج من عينيه قطرات من الدمع ، فإنه دليل القبول ۔ (۳)

اور دعا کے وقت آنکھوں سے آنسو نکالنے کی کوشش کرے کہ یہ قبولیت کی دلیل ہے۔

---

(۱) البحر الرائق، باب الأولياء والأكفاء: ۳/۱۹۹۔

(۲) فتح القدير: ۳/۲۵۶۔

(۳) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ۵۳۵، رد المحتار، كتاب الحج: ۹/۱۷۶، فتح القدير، كتاب الحج، مسائل منثورة: ۶/۲۵۷۔

ایسی تلاوت، جولوگوں کی آنکھوں سے آنسو جاری کردے

تلاوتِ قرآن کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ :

زینو القرآن بأصواتکم ۔ (۱)

قرآن کو اپنی آواز سے مزین کرو۔

یعنی قرآن ایسی آواز میں پڑھو، جو سننے والے کے دل کو موہ لے، یہی وجہ ہے کہ تحسین صوت اور تزئین قراءت کو فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے، علامہ عالم بن علاء دہلویؒ لکھتے ہیں :

إن کان الألحان لا یغیر الکلمة عن موضعها ، ولا یؤدی التغنی بها إلی تطویل الحروف التی حصل التغنی بها حتی لا یصیر الحرف حرفین ؛ بل یحسنه تحسین الصوت وتزیین القراءة ، لا یوجب ذلک فساد الصلاة ، و ذلک مستحب عندنا فی الصلاة وخارجها ۔ (۲)

اگر لحن کلمہ کو اس کی جگہ سے نہ تبدیل کرے اور غنائیت حرف کو اتنا طویل نہ کرے کہ ایک حرف دو معلوم ہونے لگے ؛ بلکہ اس کی وجہ سے تحسین صوت اور تزئین قراءت ہوتی ہو، یہ فساد نماز کو لازم نہیں، اور یہ ہمارے نزدیک نماز کے اندر اور باہر (دونوں جگہوں میں) مستحب ہے۔

جس طرح علماء نے تحسین صوت اور تزئین قراءت کو مستحب قرار دیا ہے، اسی طرح ایسی قراءت کرنے کو بھی مستحب قرار دیا ہے، جو لوگوں کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگادے، علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں :

القراءة علی الوجه الذی یهیج الوجد فی قلوب السامعین ، ویورث الحزن ، ویجلب الدمع مستحبة مالم یخرجه التغنی عن التجوید ، ولم یصرفه عن مراعاة النظم فی الکلمات والحروف ۔ (۳)

---

(۱) سنن أبی داؤد، حدیث نمبر: ۱۴۶۸۔

(۲) الفتاوی التاتارخانیہ: ۱/۳۱۱۔

(۳) بریقة محمودیة فی شرح طریقة محمدیة وشریعة نبویة فی سیرة أحمدیة لأبی سعید محمد بن محمد الخادمی الحنفی: ۳/۲۱۸۔

ایسے طریقہ پر قراءت کرنا، جو سامعین کے دلوں میں غم اور گھٹن پیدا کردے اور آنسوؤں کی لڑی لگادے، مستحب ہے، جب تک غنائیت تجوید (کے حدود) سے باہر اور حروف وکلمات میں نظم کی رعایت سے دُور نہ کردے (ورنہ قراءت مکروہ تحریمی ہوگی)۔

آنسو کی طرف طلاق کی اضافت (نسبت) کرنا

اگر طلاق دینے میں اعضاء واجزائے جسم کی طرف طلاق کی نسبت کرکے الفاظ استعمال کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں :

۱- ان اعضاء کی طرف طلاق کی نسبت کرے، جن سے پورا جسم مراد لیا جاتا ہے، ایسی صورت طلاق واقع ہوجائے گی۔

۲- ان اعضاء (اجزاء) کی طرف طلاق کی نسبت کرے، جن سے لطف اندوز نہیں ہوا جاتا، ایسی صورت طلاق واقع نہیں ہوگی، علامہ ابن مازہ بخاریؒ لکھتے ہیں :

أن كل ما يعبر به عن جميع البدن نحو الرأس ، والرقبة ، والفرج ، والوجه يصح إضافة الطلاق إليه ، وكل جزء لا يعتبر به عن جميع البدن ، إن كان جزءاً لا يستمتع به نحو الدمع ، والريق ، والدم لا يصح إضافة الطلاق إليه بالاتفاق ۔ (۱)

ہر وہ عضو، جس سے پورے جسم کی تعبیر ہوتی ہے، جیسے: سر، گردن، شرم گاہ اور چہرہ، ان کی طرف طلاق کی اضافت کرنا درست ہے اور ہر وہ جزء، جس سے لطف اندوز نہیں ہوا جاتا، جیسے: آنسو، تھوک اور خون، ان کی طرف طلاق کی اضافت درست نہیں۔

لہٰذا آنسو کی طرف طلاق کی اضافت (نسبت) کرنے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اگر کھانے پینے کی چیزوں میں آنسو گر جائے؟

اگر کھانے اور پینے کی کسی چیز میں آنسو گر جائے تو ان چیزوں کو کھانا اور پینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں مسئلہ کی دو نوعیتیں ہیں :

---

(۱) المحیط البرہانی، فیما یرجع إلی صریح الطلاق: ۳/ ۲۱۴۔

۱- عام حالت کے آنسو کھانے اور پینے کی اشیاء میں گریں، ایسی صورت میں کھانے اور پینے کی گنجائش ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

و یجوز أکل مرقة یقع فیها عرق الآدمی ، أو نخامته ، أو دمعه ۔ (۱)

ایسے شوربے کا استعمال جائز ہے، جس میں انسان کا پسینہ یا بلغم یا آنسو گر جائے۔

۲- امراض کی وجہ سے نکلنے والے آنسو کھانے اور پینے کی چیزوں میں گریں، ایسی صورت میں چوں کہ پیپ اور خون وغیرہ کی آمیزش کا احتمال رہتا ہے، جس کی وجہ سے ایسے آنسو کو نجس بھی قرار دیا گیا ہے؛ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں :

وفی الخانیة : الغرب فی العین بمنزلة الجرح ، فما یسیل منه فهو نجس ۔ (۲)

خانیہ میں ہے کہ ''غَرَب''، یعنی آنکھ کا اندرونی ورم یا پھنسی زخم کے درجہ میں ہے، پس جو کچھ اس سے بہے، وہ نجس ہے۔

اس لئے ایسی صورت میں کھانے پینے کی چیزوں کو کھانے اور پینے کی اجازت نہیں ہوگی؛ البتہ کھانا اگر خشک اشیاء میں سے ہو تو آنسو گرنے کی جگہ اور اس کے اطراف کو دُور کرنے کے بعد کھانے کی گنجائش ہوگی، واللہ اعلم بالصواب!

● ● ●

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، الباب الحادی عشر فی الکراھة فی الأکل وما یتصل بہ: ۴۱۸/۵۔

(۲) ردالمحتار، نواقض الوضوء: ۲۸۰/۱۔

حضرت مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کی بنیادی فکر اور موجودہ حالات میں اس کی معنویت

خالد سیف اللہ رحمانی

ہندوستان میں احیاء دین، دعوت و اصلاح اور اسلام کے تحفظ کی جو بھی تاریخ لکھی جائے گی، حضرت مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کے ذکر کے بغیر ادھوری اور نامکمل ہوگی، وہ دل و دماغ کا حسین سنگم اور عقل و معرفت کا خوبصورت امتزاج تھے، بزم علم و تحقیق کی شان بھی تھے اور تزکیہ و احسان کی مجلس کے میر مجلس بھی، دل کی دوا بھی دیتے تھے اور دماغ کی غذا بھی، قدرت نے ان کو بیک وقت دُور اندیشی، فراست و دانائی، بالغ نظری اور بیدار مغزی سے بھی نوازا تھا اور سوز دروں، ملت کی تڑپ اور دینی غیرت و حمیت سے بھی، دل کی دردمندی نے کبھی ان کو اپنے ماحول اور واقعی حالات سے غافل نہ کیا اور فراست و دانائی کبھی ان کی رسم درویشی سے آزاد نہ ہو سکی، ان کی شخصیت بہت ہی جامع الصفات تھی؛ لیکن ان کی بعض فکری جہتیں ایسی تھیں، جو آج بھی ہمارے لئے خضر طریق اور مشعل راہ ہیں، میں آج کی اس مجلس میں ان ہی پہلوؤں کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں، ضرورت ہے کہ علماء اس کو اپنے لئے حرز جاں بنائیں اور اس کی روشنی میں احیاء دین اور اصلاح اُمت کا فریضہ انجام دیں۔

پہلی چیز ان کی دینی غیرت و حمیت، حفاظت اسلام کی جد و جہد اور ہر طرح کے ارتدادی فتنوں کے مقابلہ کا جذبۂ بے پایاں ہے، دوسری خصوصیت: مدارس کے نظام و نصاب کی اصلاح اور علماء کو اپنے عصر کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی ترجمانی اہل بتانے کی فکر ہے، تیسرے: ملت کے اتحاد و اتفاق کی کوشش۔

دِفاعِ اسلام

● ہندوستان پر انگریزوں نے اپنی فتوحات کے آغاز سے ہی عیسائیت کی تبلیغ کے لئے مشنریز کو متحرک کر دیا تھا اور وہ بڑی ہی باخبری، منصوبہ بندی اور ہوش مندی کے ساتھ یہ کام کر رہے تھے؛ چوں کہ عیسائیوں کے مختلف فرقوں کے درمیان شدید اختلافات تھے اور وہ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے؛ اس لئے انھوں نے اتحاد کی

یہ شکل نکالی کہ ہندوستان کی مختلف ریاستوں کومختلف فرقوں کی تحویل میں دے دیا کہ وہ باہمی اختلافات سے بچتے ہوئے عیسائیت کی تبلیغ کریں اوران کے پس پشت حکومت کا بھر پورتعاون بھی ہواور نظام تعلیم کے ذریعہ بھی اس مہم کوقوت پہنچائی جائے،انھوں نے ہندوؤں کے لئے الگ مبلغ مقرر کئے اور مسلمانوں کے لئے الگ مبلغ،جن مبلغین کوجس قوم میں کام کرنا تھا، اس کے افکار ونظریات ، مذہبی احکام اور رسوم ورواج کے بارے میں ان کو بھرپور معلومات فراہم کی گئیں ، پھر جو ہندو یا مسلمان عیسائیت قبول کرتا ، اس کو اس حلقہ کے مبلغ کے ساتھ لگا دیا جاتا اورتربیت دی جاتی کہ وہ اپنے ہم مذہب لوگوں میں اس مذہب کی کمزوریاں بنابنا کرتقریر وتحریر کے ذریعہ پھیلائیں، مسلمانوں میں جن اہل علم نے اپنے لئے دوزخ کا راستہ منتخب کیا اورعیسائیت قبول کی ، ان میں منشی صفدرعلی اور پادری عمادالدین پیش پیش تھے،صفدرعلی جبل پورکا رہنے والا تھااور وہ ۱۸۶۵ء میں مرتد ہوا تھا،اس نے اسلام کے خلاف اورعیسائیت کی حمایت میں ’نیاز نامہ‘ کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ،جس کوخوب شہرت دی گئی ،عماد الدین امرتسر کا رہنے والا تھا، جو ۱۸۶۶ء میں مرتد ہوا، اس نے اسلام کے خلاف گستاخانہ لب ولہجہ میں بہت سی کتابیں لکھیں اورکلکتہ ولاہور میں پادری کے عہدہ پرفائز ہوا،عیسائی مشنری نے اسے ڈاکٹرآف ڈیوی ٹی یعنی ’’علامہ الٰہیات‘‘ کی ڈگری بھی دی،عیسائی دنیا کے حوصلے کسی قدر بڑھ گئے تھے،اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ سر چارلس ٹریویلین آئی،سی،ایس نے جو برطانوی کونسل کے ممبر تھے اور بعد میں گورنر بھی ہوگئے تھے،انھوں نے کہا :

> میرا یقین ہے کہ جس طرح ہمارے بزرگ کل کے کل ایک ساتھ عیسائی ہوگئے تھے، اسی طرح یہاں بھی سب کے سب ایک ساتھ عیسائی ہوجائیں گے، ملک میں مذہب عیسوی کی تعلیم بلا واسطہ پادریوں کے ذریعہ سے اور بالواسطہ کتابوں ، اخباروں اور یورپینوں کی بات چیت وغیرہ کے ذریعہ سےنفوذ کرے گی،حتی کہ عیسوی علوم تمام سوسائٹی میں اثر کرجائیں گے،تب ہزاروں کی تعداد میں عیسائی ہوا کریں گے۔(۱)

عیسائی مشنری کی کوششوں اور پھراس میں مرتدین کی شرکت کی وجہ سے فتنۂ ارتداد تیزی سے پھیلنے لگا، حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ —— جن کا کام ردعیسائیت پر بےنظیر ہےاورجنھوں نے اس موضوع پر’’اظہارالحق‘‘ جیسی مؤثر کتاب تالیف کی ہے —— کے بعد سے ایک طرح سے ردعیسائیت کے میدان میں خلا سا پیدا ہوگیا تھا اورعیسائی مبلغین کوگویا کھلا میدان مل گیا تھا۔

اس وقت ایک خواب کی تعبیر کے طور پر مولانا کے دل میں عیسائیت کے فتنۂ ارتداد کا مقابلہ کرنے کا خیال

(۱) تاریخ التعلیم:۶۹۔

پیدا ہوا، اس کے لئے انھوں نے کانپور سے ۱۲۸۹ھ میں منشور محمدی کے نام سے ایک رسالہ نکالا، جو چار پانچ سال تک جاری رہا، کانپور کا انتخاب اس لئے کیا گیا کہ وہاں عیسائیوں کی نوعیسائی مشنریز کام کررہی تھیں، اس رسالہ نے گہرے اثرات ڈالے، جدید تعلیم یافتہ مسلمان جو اس فتنہ سے متاثر ہوگئے تھے، ان میں بہتوں کا ذہن صاف ہوا اور لوگوں کو توبہ کی توفیق ہوئی، مرتد پادریوں کو بار بار دعوت دینے اور چیلنج کرنے کے باوجود جواب دینے کی ہمت نہیں ہوئی، عیسائیوں نے عیسائیت کی تبلیغ کے لئے ہمیشہ سے مالی امداد وتحریص کا راستہ اختیار کیا ہے؛ اس لئے تبلیغی مشن کے تحت وہ یتیم خانے بھی بنانے تھے، آپ نے کانپور میں یتیم خانہ اسلامیہ قائم فرمایا؛ تاکہ یتیم ومعصوم بچوں کو مرتد کرنے کی سازش کا مقابلہ کیا جاسکے۔

پادری حضرات خاص طور پر قرآن مجید کو نشانہ بناتے تھے، وہ کہتے تھے کہ قرآن مجید کی ترتیب اور کتابت کا کام رسول اللہ ﷺ کے کافی بعد ہوا ہے، اس سلسلہ میں پادریوں کے اعتراضات کو سامنے رکھ کر ان کی رد میں آپ نے 'البرہان لحفاظۃ القرآن' کے نام سے ایک کتاب لکھی، مگر افسوس کہ یہ رسالہ مطبع ہی میں تلف ہوگیا، مگر اس کا خلاصہ آپ نے اپنے مکاتیب میں ذکر فرمایا ہے، جو مکاتیب محمدیہ (حصہ اول) میں موجود ہے، آپ نے اس میں ثابت کیا ہے کہ پورا قرآن مجید موجودہ ترتیب کے ساتھ عہد نبوی میں لکھا جاچکا تھا، آپ کے بعد کئی صحابہؓ نے قرآن مجید کے نسخے لکھے، یہاں تک کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان تمام نسخوں کا مقارنہ کرکے اسے تحریر کرایا، مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ نے ردعیسائیت میں اعجاز عیسوی لکھی تھی، پادری عمادالدین نے 'ہدایت المسلمین' کے نام سے ۱۸۶۸ء میں اس کا جواب لکھا، مولانا نے اس کا جواب 'مرأۃ الیقین' کے نام سے تالیف فریا اور ثابت کیا کہ خود عیسائی علماء انجیلوں میں تحریف کے معترف ہیں اور مولانا کیرانویؒ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ صد فیصد صحیح ہے۔

منشی صفدر علی نے اسلام کے رد میں ایک کتاب 'نیاز نامہ' لکھی تھی، جس میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہونے والی کتابوں کے بعد اب قرآن کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی، مولانا نے اس پر مدلل رد فرمایا اور اس رد کو 'آئینہ اسلام' کے نام سے شائع فرمایا، پادری عمادالدین کے مناظرانہ خطوط کا مجموعہ ایک عیسائی شخص نے نغمۂ طنبوری کے نام سے شائع کیا تھا، آپ نے 'ترانہ حجازی' کے نام سے اس کا جواب تحریر فرمایا، جس میں نبوت محمدی کے ثبوت، انبیاء کرام کی عصمت، قرآن مجید کے انجیل وتورات سے ماخوذ نہ ہونے وغیرہ مسائل پر مدلل گفتگو کی گئی ہے، اسی پادری نے ایک اور کتاب 'تعلیقات' کے نام سے لکھی تھی، آپ نے 'دفع التلبیات' اس کے جواب میں لکھی، جس میں رسول اللہ ﷺ کی نبوت کو ثابت کیا گیا ہے اور انجیل کے محرف ہونے پر تفصیل سے بات کی گئی ہے، اخبارات میں اعلانات کے باوجود کسی پادری کو اس کا جواب دینے کی ہمت نہیں ہوئی،

اس کے بعد قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے اور عیسائی عقائد کے باطل ہونے پر آپ نے ساطع البرہان اور براہین قاطعہ تصنیف فرمائی۔

ردعیسائیت میں آپ کی سب سے اہم کتاب پیغام محمدی (۳؍جلدیں) ہے، جو صفدر علی کے 'نیاز نامہ' اور پادری ٹھاکر داس کی کتاب 'عدمِ ضرورت قرآن' کا جواب ہے، مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی تالیفات میں جو مقام 'اظہار الحق' کا ہے، وہی آپ کی تالیفات میں 'پیغام محمدی' کا ہے، مولانا کی ان کوششوں کا عیسائی مناظرین اور پادریوں پر ایسا اثر پڑا کہ وہ آپ کا سامنے ہی کرنے کو تیار نہ ہوتے تھے اور نام سن کر ہی بھاگ کھڑے ہوتے تھے، آپ کی تصنیفات سے معلوم ہوتا ہے کہ بائبل اور عیسائیوں کے مذہبی لٹریچر پر مولانا کیرانویؒ ہی کی طرف آپ کی بھی عمیق اور وسیع نظر تھی۔

آپ کا احساس تھا کہ فتنۂ ارتداد کی طرف علماء کی جو توجہ ہونی چاہئے، وہ نہیں ہے، آپ نے متعدد خطوط میں اس کی طرف متوجہ فرمایا ہے اور اس پس منظر میں جدید علم کلام مرتب کرنے کی تلقین کی ہے، ایک موقع پر کس دل سوزی کے ساتھ فرماتے ہیں:

> کیا اس اہانت کی جواب دہی علماء کے ذمہ نہ ہوگی، بے شک ہوگی؛ کیوں کہ یہ انھیں کا کام تھا، انھوں نے کیوں ترک کیا اور کس لئے کمزوروں کی مدد نہ کی، اس وجہ سے ضرور ہے کہ علماء اس طرف توجہ فرمائیں اور جس طرح علوم پڑھایا کرتے ہیں، اسے بھی پڑھائیں، پہلے زمانہ کا جو علم کلام ہے، وہ اس وقت کارآمد نہیں، جن فرقوں کا رد اُس میں ہے، ان کا وجود دنیا میں ناپید ہے، پھر ان کے رد کے درپے ہونا اپنے بیش بہا وقت کو رائیگاں کرنا ہے، اِس وقت اس علم کلام کو پڑھنا پڑھانا چاہئے، جس کی ضرورت اس وقت ہے۔ (پیغام محمدی: ۳۲۰)

● اسی طرح حضرت مولانا سید محمد علی مونگیریؒ نے ردقادیانیت پر جو کام کیا، وہ ہندوستان میں احیاء دین اور حفاظت اسلام کا روشن ترین باب ہے، پنجاب کے بعد فتنۂ قادیانیت کی یورش سب سے زیادہ جس علاقہ پر ہوئی، وہ بہار کا علاقہ تھا، جس کے چار اضلاع بُری طرح اس کا شکار ہورہے تھے: مونگیر، بھاگلپور، پٹنہ، ہزاری باغ، مونگیر اور بھاگلپور کے بارے میں تو خطرہ ہوگیا تھا کہ شاید مسلمانوں کی یہ پوری آبادی قادیانیت کے دام میں پھنس جائے، بھاگلپور میں مولوی عبد الماجد پورینی ایک اچھے عالم اور کامیاب مدرس تھے اور منطق وفلسفہ پر بڑا عبور رکھتے تھے، شرح تہذیب پر ان کا حاشیہ بھی ہے، وہ قادیانی ہوگئے تھے اور قادیانیت کو پھیلانے میں بڑے جوش وجذبہ سے

کام لے رہے تھے، مونگیر میں مرزا صاحب کے سمدھی اور مرزا بشیر محمود کے خسر مولوی حکیم خلیل احمد موجود تھے، اللہ نے ان کو ذہانت اور بہترین تقریر و بیان کی صلاحیت سے نوازا تھا، وہ اپنی صلاحیت کو اِس باطل کی اشاعت میں لگائے ہوئے تھے، رفتہ رفتہ یہ فتنہ بہار سے گذر کر بنگال تک پہنچ چکا تھا، قادیانی لٹریچر کی کثرت اور پھیلاؤ کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کا رسالہ چھبیس ہزار کی تعداد میں شائع ہوتا تھا، یہ صورت حال مولانا کو کس طرح تڑپاتی تھی، انھوں نے اپنی ساری صلاحیتیں، تمام توانائیاں اور ممکنہ اسباب وسائل کو اس فتنہ کے استیصال کے لئے وقف کردیا اور تحفظ ختم نبوت کے اس مقدس جہاد میں اپنے تمام مریدوں کو شریک ہونے کا حکم دیا۔

ردقادیانیت کی یہ کوشش اس وقت اپنے اوجِ کمال پر پہنچ گئی، جب ۱۹۱۱ء میں خانقاہِ رحمانی میں احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے مناظرہ کی مجلس آراستہ کی گئی اور مرزا غلام احمد قادیانی کو مناظرہ کی دعوت دی گئی، انھوں نے اپنی طرف سے حکیم نورالدین، سرور شاہ اور روشن علی کو متعین کیا، یہ حضرات مرزا صاحب کی تحریر لے کر آئے کہ ان کی فتح میری فتح اور ان کی شکست میری شکست ہوگی، مسلمانوں کی طرف سے تقریباً چالیس نامی گرامی علماء جمع تھے، جن میں علامہ سید انور شاہ کشمیریؒ، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، مولانا عبدالوہاب بہاریؒ، مولانا ابراہیم سیالکوٹیؒ اور مولانا مرتضیٰ حسن چاند پوریؒ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، آپ نے مولانا مرتضیٰ حسن صاحبؒ کو اپنا نمائندہ بنایا، اِدھر مولانا مرتضیٰ حسن صاحبؒ نے اسٹیج پر تقریر شروع کی اور اُدھر آپ خدا کے حضور سر بہ سجود ہوگئے، اللہ نے کچھ اس طرح حق کا بول بالا اور باطل کا منھ کالا کیا کہ مولانا کی پہلی ہی تقریر کے بعد قادیانی مناظرین نے اپنے لاجواب ہونے کا اعتراف کرلیا اور راہ فرار اختیار کی۔

قادیانی چوں کہ اپنے مذہب کی اشاعت کے لئے زیادہ تر لٹریچر کا سہارا لیتے تھے؛ اس لئے آپ نے بیک وقت جلسوں، تقریروں اور کتابوں کے ذریعہ اس فتنہ کا مقابلہ شروع کیا، آپ اپنے مریدوں کو لکھتے کہ مولود شریف کے جلسے کراؤ اور اس میں مرزا کے حالات بیان کرو، آپ تاکید فرماتے تھے کہ قادیانیت کے خلاف اتنا لکھو، طبع کراؤ اور تقسیم کرو کہ ہر مسلمان جب صبح سو کر اُٹھے تو اپنے سرہانے ردقادیانیت کی کتاب پائے، آپ کے ایک رفیق دونوں پیروں سے مفلوج ہونے کے باوجود مسودات صاف کرتے تھے، آپ ان سے فرماتے کہ محنت سے کام کرو، تمہیں جہاد کا ثواب ملے گا، انھوں نے دریافت کیا: جہاد بالسیف کا ثواب ملے گا؟ آپ نے فرمایا: بے شک، اس فتنۂ قادیانیت کا ثواب جہاد بالسیف سے کم نہیں، اس فتنہ کے استیصال کا آپ پر اس قدر غلبہ تھا کہ تہجد کا وقت بھی اسی کام میں صرف کرنے لگے، سعید مختار نامی ایک شخص ضلع مونگیر کے ایک علاقہ میں قادیانی رسائل تقسیم کرتا تھا، آپ نے وہاں اپنے ایک ارادت مند کو خط لکھا: ''تم سے جہاں تک ہوسکے، اس گمراہ کا پیچھا کرو، جہاں جہاں وہ جائے، تم بھی جاؤ''۔(۱)

(۱) خطوط بنام مولانا عبدالرحیم صاحب: ۳۔

ردقادیانیت کے کام کے سلسلہ میں آپ نے اپنے مختلف مریدین کو جو خطوط لکھے ہیں، ان سے آپ کے اضطراب و بے قراری اور غیر معمولی فکرمندی کا اظہار ہوتا ہے، قادیانی تحریک نے حیدرآباد کو بھی اپنا ہدف بنایا تھا، جب شروع شروع میں مرزا صاحب نے ردعیسائیت کا ڈھونگ رچا تھا، اس وقت نظام حیدرآباد نے ان کی مالی مدد بھی کی تھی، بعد کو وہاں مرزا صاحب کے ایک مرید اور اُس حلقہ کے مشہور مصنف خواجہ کمال الدین نے بڑی چالبازی کے ساتھ قادیانیت کی تبلیغ شروع کردی تھی، آپ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فضلیت جنگ حضرت مولانا شاہ انوار اللہ فاروقیؒ — جو حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے خلیفہ، جامعہ نظامیہ حیدرآباد اور دائرۃ المعارف عثمانیہ حیدرآباد کے بانی و مؤسس اور خود نظام حیدرآباد نواب میر عثمان علی کے استاذ و اتالیق تھے اور ختم نبوت پر جن کی گراں قدر تالیف بھی موجود ہے — کو خط لکھا اور توجہ دلائی کہ وہ اس فتنہ کو رکوائیں، آپ نے اپنے تفصیلی خط کا آغاز اس شعر سے کیا ہے :

اگر بینم کہ نابینا وچاہ است
وگر خاموش بہ نشینم گناہ است

ردقادیانیت میں آپ نے جو کتابیں لکھی، ان کی تعداد ایک سو سے بھی زیادہ ہے، جن میں چالیس کتابیں آپ کے نام سے شائع ہوئیں اور بقیہ ابواحمد رحمانی یا کسی اور نام سے، ان تالیفات میں چشمۂ ہدایت، چیلنج محمدیہ، معیار صداقت، معیار مسیح، حقیقت مسیح، تنزیل ربانی اور نامۂ حقانی وغیرہ شامل ہیں؛ لیکن ان میں دو کتابیں بڑی اہم ہیں، ایک: فیصلۂ آسمانی، جو تین حصوں میں ہے، یہ ردقایانیت پر آپ کی پہلی کتاب ہے، اس کتاب میں نہایت مدلل، مضبوط، واضح اور عام فہم اُسلوب میں مرزا صاحب کی تردید کی گئی ہے اور تین بنیادی نکات کو مرکز بحث بنایا گیا ہے، اول یہ کہ مرزا کے دعویٰ نبوت سے انسانوں کو بلکہ مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا؟ دوسرے: حدیث میں مسیح و مہدی کی کیا علامتیں ذکر کی گئی ہیں اور کیا وہ مرزا پر منطبق ہوتی ہیں؟ تیسرے: مرزا صاحب کے نجی حالات اور اخلاقیات و عادات، کہ نبی تو کجا کیا ایسی صفات کے حامل کو ایک شریف انسان بھی کہا جاسکتا ہے؟ اسی ضمن میں مرزا صاحب کی منکوحۂ آسمانی کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے، اور اعجاز احمدی اور قصیدہ احمدی جس کو مرزا صاحب اپنا کلامی معجزہ قرار دیتے تھے، کی بھی پول کھول گئی ہے اور اس میں زبان و بیان اور بلاغت کی غلطیوں کو واضح کیا گیا ہے، قادیانی حضرات آج تک اس کتاب کا جواب دینے کی جرأت نہیں کر پائے۔

آپ کی دوسری اہم کتاب 'شہادت آسمانی' ہے، ۱۳۱۲ھ کے رمضان المبارک میں ایک ساتھ چاند اور سورج کا گہن لگا تھا، مرزا صاحب نے دعویٰ کردیا کہ یہ ان کے امام مہدی ہونے کی دلیل ہے؛ کیوں کہ حدیث

میں آیا ہے کہ امام مہدی کے عہد میں دونوں گہن کا اجتماع ہوجائے گا، اس بات کو قادیانیوں نے بڑے زور وشور سے پھیلایا، آپ نے اسی کے جواب میں یہ کتاب تالیف فرمائی، جس میں ایک طرف مدلل طور پر یہ بات واضح کی کہ قادیانی جس روایت کا سہارا لے رہے ہیں، وہ بے اصل ہے، دوسرے: دونوں گہن کا اجتماع کوئی غیر طبعی واقعہ نہیں ہے، اس طرح کے واقعات کئی بار پیش آچکے ہیں اور آئندہ بھی پیش آسکتے ہیں، آپ نے علم ہیئت کے ماہرین کے بیانات سے اپنی بات کو مدلل فرمایا۔

غرض کہ حضرت مونگیری کی زندگی کا سب سے امتیازی پہلو اسلام کا دِفاع، فتنۂ ارتداد کا مقابلہ اور ہر دور میں اسلام کے خلاف اُٹھنے والے باطل افکار کا ابطال ہے، مگر افسوس کہ موجودہ دور میں ہم لوگ مسلکی کشاکش، آپسی اختلافات کی شدت میں پڑ کر بیرونی محاذ سے غافل ہیں اور اعداءِ اسلام کی طرف ہماری توجہ نہیں۔

مدارس کی اصلاح

حضرت مولانا مونگیری کی دوسری فکر مدارس کی اصلاح اور علماء کو موجودہ زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق تیار کرنا تھا؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

> افسوس صد افسوس ! کوئی گروہ طلبہ کا ایسا نکلتا ہے جو ملحدوں اور جدید فلسفیوں کے اعتراضات کو اسلام سے دفع کرے، جس کا زہریلا اثر بسبب شیوع بے دینی وآزادی کے عالمگیر ہوتا جاتا ہے، اس کا مٹانا ہمارے علماء کا فرض ہے جس طرح ہوسکے، غرض کہ نہ تو حالت تحصیل میں انھوں نے کسی علم دین اور بالخصوص اُن علوم مذکورہ میں مہارت ومشق پیدا کی، نہ اس کے بعد انھیں نوبت آئی، اب فرمائیے کہ دین کا کام کون کرے؟ زیادہ افسوس یہ ہے کہ زمانہ کی ضرورتوں سے ناواقف ہونے کی وجہ سے نہ تو کسی دینی امر کا انتظام کرسکتے ہیں، نہ اس میں رائے دے سکتے ہیں، (شاذ ونادر کا اعتبار نہیں)؛ حالاں کہ اس وقت ایسے گروہ کی زیادہ ضرورت ہے۔

علماء کو موجودہ زمانہ کے معاملات سے واقف ہونا چاہئے، اس کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> ...... جو دقت میں نے فقہ میں بیان کی، وہ علمی حیثیت سے تھی، مگر ایک اور دقت اس میں ہمارے علماء کے لئے یہ ہے کہ زمانہ کے حالات پر ان کی نظر نہیں، دنیا کے معاملات سے اکثر ناواقف، ان کی پیچیدگیوں کا سلجھانا دشوار، جب فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ زمانہ کے بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں تو ضروری ہوا کہ

مفتی زمانہ کی حالت سے بھی واقف ہواوراس طرح جب تک معاملات سے واقف نہ ہوگااوراس کی پیچیدگیوں پر مطلع نہ ہوگاتوصحیح جواب کیوں کردے گا؟

علماءکوکس طرح اپنے زمانہ کے احوال سے واقف ہوناچاہئے،اس پرروشنی ڈالتے ہوئےفرماتے ہیں :

بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک جماعت علماء کی دنیا کے حالات اور واقعات سے بھی باخبرہو،اس کومعلوم ہوکہ جس سلطنت میں وہ زندگی بسرکرتی ہے،اس کے اُصولِ سلطنت کیا ہیں،اس کوسلطنت سے کس قسم کاتعلق ہے،مسلمانوں کی دنیوی حالت کیا ہے،ان کوکیاضرورتیں درپیش ہیں،سلطنت کے انتظامات میں جوتبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں،اُن سے مسلمانوں کی حالت پرکیااثر پڑتا ہے؟ملک میں علماءکا جواثر کم ہوتا جارہاہے،اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ خیال عام طور پر پھیلتا جاتا ہے کہ علماء حجروں میں معتکف ہیں اوراُن کودنیا کے حال سے بالکل خبرنہیں؛اس لئے دنیاوی معاملات میں اُن کی ہدایت اوران کاارشاد بالکل ناقابل التفات ہے۔

آپ نے اُس زمانہ میں ندوہ کے نظامِ تعلیم اورنصابِ تعلیم کے سلسلہ میں جوتجاویز پیش کیں،ان کودیکھ کر حیرت ہوتی ہےاورآپ کی روشن خیالی،بالغ نظری اوردوراندیشی کااندازہ ہوتا ہے،مثلاً طلبہ کے لئے یونیفارم،گھوڑسواری،نشانہ بازی اورتیراکی کی مشق،علمی واخلاقی مضامین پرسمپوزیم،عربی زبان کی مشق،سیاسی وتاریخی موضوع پر مشق،جغرافیائی مضامین کی مشق وغیرہ،پھرآپ نے نصاب کاجوخاکہ پیش کیا ہے،اس میں درس نظامی میں شامل متداول مضامین کےعلاوہ تاریخ،اُصولِ لغت،تجوید،عروض،سلوک وتہذیب نفس اوراسراراحکام کوبھی شامل کیا ہے ،مولانا کے ذہن میں ایک ایسے نئے علم کلام کاتصورتھا،جس میں موجودہ دورکے نئے فرقوں اورافکار کا جائزہ لیا جائے،انگریزی کوآپ علماء کے لئے بہت ضروری سمجھتے تھے؛چنانچہ لکھتے ہیں:''فلسفہ جدید کے ردکرنے کے لئے انگریزی زبان کاجاننابھی ضروری ہے''۔

ایک اورموقعہ پرانگریزی زبان کے بارے میں فرماتے ہیں :

اب ذراغورکیجئے کہ انگریزی بھی ایک زبان ہے،جس طرح فارسی وترکی وغیرہ،جس طرح فارسی وترکی اولاً کفار کی زبان تھی ، جب اس زبان والے اسلام لائے تو مسلمانوں میں وہ زبان شائع ہوئی،اسی طرح اگرخدا کافضل ہو،جس کے ہونے کی اُمید کی جاتی ہےاورانگریزی زبان والےاسلام لائیں تواُن کاحال بھی فارسی ترکی

زبان کا سا ہو جائے گا اور جس طرح آپ فارسی میں کتب دینیہ دیکھتے ہیں، انشاء اللہ انگریزی زبان میں بھی دیکھیں گے۔

آپ چاہتے تھے کہ طلبہ کو اُردو ادب بھی ایک مضمون کے طور پر پڑھایا جائے اور انھیں مضمون نویسی کی مشق کرائی جائے، قرآن مجید کی تعلیم میں قرآن کے اصل مضمون پر توجہ دی جائے نہ کہ مفسرین کے اقوال پر، قرآن کے سلسلہ میں دلچسپی پیدا کرنے کے لئے آپ نے تجویز پیش کی تھی کہ قرآن مجید اور فقہ کے لئے خصوصی انعام رکھا جائے، غرض کہ مولانا نے ایک روشن خیال، زمانہ شناس مفکر کی طرح داعیانہ تڑپ کے ساتھ دار العلوم ندوۃ العلماء کے قیام کا خاکہ بنایا، وہ چاہتے تھے کہ اس کارگاہ سے ایسے فضلاء تیار ہوں، جو اپنے عہد کے تقاضوں کو سمجھتے ہوئے اپنے زمانہ کی زبان اور اس زبان کے مقبول اُسلوب میں اسلام کی حقانیت کو پیش کریں اور اسلام کی دعوت واشاعت کا فریضہ انجام دیں۔

اتحادِ ملت

مولانا کی فکری زندگی کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ آپ چاہتے تھے کہ مسلمان آپسی اختلافات سے اوپر اُٹھ کر اسلام کی خدمت کریں، اُمت کا اختلاف زیادہ تر علماء کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے؛ اس لئے خاص کر اس بات پر زور دیتے تھے کہ علماء کے باہمی نزاعات کو ختم کیا جائے اور ان کے اختلافات مہذب دائرہ سے باہر نہ ہونے پائیں؛ چنانچہ قیام ندوۃ العلماء کے مقصد نمبر ۲ پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں :

> اس وقت ہمارے علماء کی باہمی نزاعیں سخت نقصان پہنچا رہی ہیں اور بہت سے چھوٹے چھوٹے امروں میں بڑا فساد برپا ہوتا ہے، جس سے علماء اسلام اور خود ہمارے پاک مذہب اسلام کی مخالفین کی نظروں میں اہانت ہوتی ہے، یہ انجمن کوشش کرے کہ یہ باہمی نزاع نہ ہونے پائے اور جب کوئی اختلاف گروہ میں واقع ہوا کرے تو وہ اس انجمن کے ذریعہ طے ہو جایا کرے۔(۱)

ندوۃ العلماء کی روداد سال اول میں علماء کی جماعتی عصبیتوں اور نزاعات کا حال دل سوزی کے ساتھ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> اب خیال کیجئے مقلدین وغیر مقلدین میں کیسی کیسی شرمناک لڑائیاں ہوتی ہیں، ایک

---

(۱) روئداد ندوۃ العلماء سال اول، حصہ اول: ۱۴۔

بھائی دوسرے بھائی کی جان کا ، مال کا ، آبرو کا کس طرح خواہاں ہوتا ہے ، خلافِ مذہب کے اجلاس میں مقدمات جاتے ہیں ، ہمارے محترم علماء مجرموں کی طرح سامنے کھڑے ہوتے ہیں ، صحیح بخاری ، صحیح مسلم ، اور دیگر کتب حدیث اُن کے جوتوں کے پاس ان کے نیچے ڈھیر ہوتی ہیں اور آمین و رفع یدین کی تحقیق جناب چوبے گھنشیام داس صاحب بہادر اور کرمول صاحب بہادر کے روبرو پیش ہوتی ہیں اور اس کو دین خیال کیا جاتا ہے ، افسوس صد افسوس ! ایسے فہم وخیال پر ، ہمارے علماء کا اس طرح اجلاس میں کھڑا ہونا کیا شانِ علماء کے خلاف نہیں ہے ؟ کیا ہمارے دین کی کتابوں اور ہمارے ہادیِ برحق کے ارشادوں کا یوں بے حرمتی سے رکھا جانا دین کی ہتک نہیں ہے ؟ مذہبی اختلافات کا جھگڑا مخالفین مذہب کے روبرو پیش کرنا سخت بے دینی نہیں ہے ؟ (روداد سال اول حصہ اول : ۱۲-۱۶ ، باختصار)

غرض کہ آپ کی زندگی ورق ورق روشن کا مصداق ہے ؛ لیکن تین جہتیں آپ کو اپنے معاصرین کے درمیان ممتاز کرتی ہے ، اسلام کا دفاع ، موجودہ زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق علماء کی تیاری اور مسلمانوں کے باہمی اختلافات کو ختم کرنا اور اس کے لئے خود علماء میں تحمل و رواداری کا مزاج پیدا کرنا ، موجودہ حالات میں ان افکار کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے ، آج قادیانیت اور عیسائیت کے فتنے کے علاوہ ہندو رجعت پسندی ، الحاد ، مغربیت اور استشراق کا فتنہ سر کے اوپر سے گذر رہا ہے ، مسلم سماج میں کوئی بھی فتنہ اُبھرتا ہے تو مغربی طاقتیں اس کو بھرپور تقویت پہنچاتی ہیں ، مدارس کے سلسلہ میں مولانا مونگیریؒ کو جو شکایت تھی ، وہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ آج بھی جوں کا توں باقی ہے اور علماء کے اختلافات اور اختلافات کے اظہار میں اخلاقی گراوٹ کی صورت حال آج بھی وہی ہے ، جس کا آپ نے نقشہ کھینچا ہے ؛ اس لئے یہ حقیقت ہے کہ حضرت مولانا مونگیریؒ کی فکر آج بھی اتنی ہی اہم ہے ، جتنی اُس دور میں تھی ، کاش ! اس حقیقت کی طرف توجہ کی جائے ۔

● ● ●

علامہ سعد الدین تفتازانیؒ—حیات وخدمات

مولانا عبید اختر رحمانی☆

تمہید

درس نظامی پر جن مصنفین نے سب سے زیادہ اثر ڈالا ہے، ان میں سے ایک علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ہیں، ان کی کتابیں صدیوں سے داخل درس رہی ہیں، بالخصوص منطق، فلسفہ، بلاغت، اُصول فقہ میں ان کی کتابوں کا پڑھنا عالم ہونے کے لئے ضروری سمجھا جاتا تھا، آج اسی شہرہ آفاق عالم کی یادتازہ کرنے کے لئے یہ مختصر مقالہ لکھا جارہاہے، اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اپنے محسنوں کو یاد کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔

ولادت

آپ کی ولادت صفر کے مہینہ میں سنہ ۷۲۲ ہجری میں خراسان کے ایک مردم خیز شہر سرخس کے ایک گاؤں تفتازان میں ہوئی، اور آپ اسی گاؤں کی نسبت سے تفتازانی مشہور ہیں،(۱) بعض حضرات جن میں حافظ ابن حجرؒ اور علامہ زرکلیؒ وغیرہ ہیں، انھوں نے آپ کی تاریخ ولادت ۷۱۲ ہجری لکھا ہے۔(۲)

نام ونسب اور لقب

آپ کا نام مسعود ہے، والد کا نام عمر ہے(آپ کے والد قاضی تھے اور ان کا لقب فخر الدین ہے) دادا کا نام عبداللہ ہے(عبداللہ کا لقب برہان الدین ہے)عموماً مؤرخین نے یہیں تک نقل کیا ہے۔

اساتذہ

ابتدائی تعلیم آپ نے کن سے حاصل کی، اس سے کتب تاریخ وسوانح خالی ہیں؛ لیکن چوں کہ آپ ایک علمی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور آپ کے والد عالم اور قاضی تھے، لہٰذا قیاس یہی ہے کہ انھوں نے اپنے بیٹے کو

☆ نگراں شعبۂ تحقیق: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) البدر الطالع للشوکانی: ۲/ ۳۰۳۔

(۲) دیکھئے الدرر الکامنہ: ۶/ ۱۱۲، الاعلام للزرکلی: ۷/ ۲۱۹۔

ابتدا سے ہی حصول علم میں مشغول کیا ہوگا، آپ نے اولاً قرآن کریم حفظ کیا، تجوید سیکھا اور پھر صرف ونحو اور بلاغت کی جانب توجہ کی اور جب اعلیٰ تعلیم کے قابل ہو گئے تو اپنے دور کے اکابر علماء سے، علم کلام، فلسفہ، تفسیر اور دیگر فنون کی تحصیل کی۔

اساتذہ ومشائخ

علامہ عضد الدین ایجی شافعیؒ (م:۷۵۶ھ)

آپ کے اساتذہ میں سب سے نامور اور جن سے آپ کو خصوصی نسبت رہی ہے اور جن سے آپ نے خصوصی استفادہ کیا ہے اور جن کا اپنی کتابوں میں مختلف حوالوں سے ذکر خیر کیا ہے، وہ علامہ عضد الدین ایجیؒ ہیں، آپ کا نام عبدالرحمٰن تھا، اور ایج کی نسبت سے ایجی سے مشہور ہوئے، آپ ماوراء النہر کے علاقہ میں شافعی مسلک سے تعلق رکھنے والے اپنے عہد کے سب سے بڑے عالم تھے۔(۱)

قطب الدین تحتانی شافعیؒ (م:۷۶۶ھ)

علوم عقلیہ میں علامہ تفتازانی نے جن سے بطور خاص استفادہ کیا ہے وہ قطب الدین محمود یا محمد بن نظام شیرازی تحتانیؒ ہیں، علوم عقلیہ میں آپ کی مہارت اور رُسوخ مسلم تھا اور تمام مؤرخین نے اس کو خاص طور پر ذکر کیا ہے۔(۲)

بہاء الدین سمرقندی حنفیؒ

آپ کے تیسرے مشہور استاد بہاء الدین سمرقندی حنفی ہیں، فقہ کا علم آپ نے ان سے ہی حاصل کیا تھا، اس کی صراحت ابن تغری بردی نے کی ہے۔(۳)

---

(۱) آپ کے حالات کے لئے دیکھئے: "شذرات الذهب" (8/ 298) و"طبقات الشافعية الكبرى" (10/ 46) و"طبقات الشافعية" (2/ 238) و"النجوم الزاهرة" (10/ 288) و"الدرر الكامنة" (2/ 429) و"بغية الوعاة" (2/ 75) و"البدر الطالع" (1/326)۔

(۲) آپ کے حالات کے لئے دیکھئے: "الدرر الكامنة" (17/5) و"شذرات الذهب" (355/8) و"النجوم الزاهرة" (70/11) و"بغية الوعاة" (281/2) و"مفتاح السعادة" (275/1) و"الأعلام" (38/7) و"هدية العارفين" (163/2)۔

(۳) المنہل الصافی، بحوالہ التفتازانی وموقفہ من الالہیات: ۱/۱۹۹۔

ضیاء الدین قزوینیؒ (م:۷۸۰ھ)

آپ کے چوتھے استاد جن سے آپ نے علوم عقلیہ حاصل کیا ہے، وہ ضیاء الدین عبداللہ بن سعداللہ قزوینیؒ ہیں، آپ قاضئ قرم کے عرف سے مشہور ہیں، آپ بڑے محدث تھے، علوم نقلیہ بالخصوص حدیث کا علم علامہ سعدالدین تفتازانیؒ نے ان سے ہی حاصل کیا، آپ کے بارے میں یہ بات مؤرخین نے بڑی دلچسپ لکھی ہے کہ آپ کی ڈاڑھی بڑی طویل تھی، آپ کے قدموں تک آتی تھی، اور آپ جب سوتے تھے تو اس کو ایک جھولے میں ڈال کر سوتے تھے، اور جب کہیں جانے کے لئے سواری پر سوار ہوتے تو اس کو دو چوٹیوں میں تقسیم کر لیتے تھے، آپ بازار میں گھومتے تھے تو لوگ آپ کو دیکھ کر سبحان اللہ اور سبحان الخالق وغیرہ کہتے تھے، اس کو سن کر آپ کہتے تھے کہ یہ لوگ تقلیدی مومن نہیں؛ بلکہ تحقیقی مومن ہیں، مخلوق کو دیکھ کر خالق پر استدلال کرتے ہیں۔(۱)

طالب علمی کے عہد کا ایک واقعہ

مشہور مؤرخ مسعودی لکھتے ہیں :

> سعدالدین ابتدائے طلب علم میں نہایت کند ذہن تھے، اپنے استاد علامہ عضدالدین کی تقریر ان کی سمجھ میں نہیں آتی تھی، علامہ عضدالدین ان کی کند ذہنی کی دوسرے طلبہ کو مثال دیا کرتے تھے؛ لیکن علم کے طلب اور حصول میں علامہ سعدالدین پوری محنت اور جدوجہد سے کام لیتے تھے، سبق سمجھ میں نہیں آتا تھا، لیکن اسے سمجھنے کی اور حل کرنے کی اپنی جانب سے پوری کوشش کرتے تھے اور کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتے تھے، ایک دن وہ تنہائی میں مطالعہ کر رہے تھے، ایک انجان شخص ان کے پاس آیا اور ان سے کہا: چلو ذرا گھوم پھر کر آتے ہیں، علامہ سعدالدین نے جواب دیا کہ مجھے باوجود کوشش اور محنت کے کچھ سمجھ میں نہیں آتا، اگر گھومنے پھرنے میں وقت ضائع کروں گا تو میرا کیا حال ہوگا، وہ شخص دوبارہ آیا اور گھومنے پھرنے کی بات دوہرائی، علامہ سعدالدین نے پہلے والا ہی جواب دیا، وہ انجان شخص تیسری مرتبہ آیا اور گھومنے پھرنے کی بات کہی، اس پر علامہ سعدالدین نے کہا کہ تم تو مجھ سے

---

(۲) آپ کے حالات کے لئے دیکھئے: "المنهل الصافي" (404/7) و "الدليل الشافي" (436/1) وعنهما تكملة الاسم و "النجوم الزاهرة" (193/11) و "شذرات الذهب" (459/8)۔

بھی زیادہ کند ذہن ہو، میں تمہیں کتنی مرتبہ کہہ چکا ہوں کہ مجھے گھومنے پھرنے سے کوئی رغبت نہیں، میں اس کے لئے پیدا نہیں ہوا، وہ شخص چوتھی مرتبہ آیا اور کہا کہ چلو! تمہیں رسول پاک ﷺ یاد فرما رہے ہیں، یہ سن کر آپ جلدی سے ننگے پاؤں اس آدمی کے ساتھ روانہ ہو گئے، جا کر دیکھا تو پایا کہ رسول پاک ﷺ کچھ درختوں کے سائے میں اپنے اصحاب کے ساتھ بیٹھے ہیں اور متبسم ہیں اور فرمارہے ہیں کہ میں نے تمہیں کئی مرتبہ بلایا؛ لیکن تم نہیں آئے، آپ نے معذرت کی کہ مجھے علم ہی نہیں تھا کہ آپ نے بلایا ہے اور اسی کے ساتھ اپنی کند ذہنی کی شکایت کی اور اس کے دفعیہ کی درخواست کی، آپ ﷺ نے منھ کھولنے کا حکم فرمایا اور اس میں اپنا لعاب دہن ڈال دیا، جب اگلے دن علامہ سعدالدین درس میں حاضر ہوئے، تو ان کی شان ہی دوسری تھی، انھوں نے علامہ عضدالدین کی تقریر پر کچھ اعتراضات کئے، ساتھیوں نے حسب معمول اس کو مہمل جانا؛ لیکن علامہ عضدالدین پتہ پا گئے کہ آج کا سعدالدین کل کے سعدالدین سے الگ ہے، دنیا ہی بدل چکی ہے، زمین آسمان کی بلندی پا چکا ہے۔(۱)

یہ واقعہ شذرات الذہب میں بعض افاضل کے حوالہ سے ہے؛ لیکن اس واقعہ کی صحت پر بہت کچھ شبہات ہیں، زیادہ اعتراض اس بات پر ہے کہ اس کو دین داری کا واقعہ مانا گیا ہے، اگر اس کو خواب کا واقعہ مانا جائے تو کوئی اشکال یا اعتراض باقی نہیں رہ جاتا۔

شاگردان وتلامذہ

زندگی میں آپ کے دو ہی شوق تھے، تدریس اور تصنیف، اور علم کے فروغ کے یہی دو بنیادی ذریعے بھی ہیں، آپ کی علمی شہرت کے پیش نظر دُور دُور سے طلبہ آپ کے پاس آکر علم حاصل کرتے تھے، اور جب تدریس سے فرصت پاتے تو تصنیف وتالیف میں لگ جاتے تھے، لیکن چونکہ آپ مختلف وقتوں میں مختلف شہروں میں قیام پذیر رہے، ایک ہی جگہ مستقل رہ کر علم کی مسند آراستہ نہیں کی، یہی وجہ ہے کہ تدریس کے ذریعہ جیسے آپ کا فیض عام ہونا چاہئے تھا، ویسا نہیں ہوسکا؛ لیکن اس کی پوری تلافی آپ نے اپنی گراں قدر اور بیش قیمت تصنیفات سے کردی، آپ کے شاگردوں میں سے چند کا یہاں ترتیب وار ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) شذرات الذہب: ۵۴۸/۸۔

(۱) حسام الدین حسن بن علی بن حسن ابیوردی خطیبی (ولادت ۷۶۱، وفات ۸۱۶ھ)۔

(۲) حیدر بن احمد بن ابراہیم رومی حنفی معروف بہ شیخ التاج (ولادت ۷۸۰، وفات ۸۵۴ھ)۔

(۳) علاء الدین علی بن موسیٰ بن ابراہیم رومی حنفی (ولادت ۷۵۶، وفات ۸۴۱ھ)۔

(۴) محمد بن عطاء اللہ بن محمد رازی شافعی قاضی القضاۃ (ولادت ۷۶۷، وفات ۸۲۹ھ)۔

(۵) شمس الدین محمد بن فضل اللہ بن مجد الدین کریمی (ولادت ۷۷۳، وفات ۸۶۱ھ)۔

(۶) علاء الدین محمد بن محمد بن محمد بخاری حنفی (ولادت ۷۷۰، وفات ۸۴۱ھ)۔

(۷) فتح اللہ بن عبد اللہ شروانی رومی حنفی (وفات ۸۵۷ھ)۔

(۸) جمال الدین یوسف بن رکن الدین خراسانی سمرقندی۔(۱)

علامہ سعد الدین تفتازانی کے تمام تلامذہ میں صرف آخر الذکر کو ہی امتیاز حاصل ہے کہ علامہ تفتازانی نے ان کو اجازت دی تھی کہ میری کتابوں میں اگر کچھ غلطی پاؤ تو اس کی اصلاح کردو۔(۲)

اسفار

علامہ نے مختلف شہروں میں مختلف عرصہ تک قیام کیا ہے، ان کے مختلف شہروں میں ٹھہرنے کا سب سے بھروسہ مند ذریعہ ان کی تالیفات پر تکمیل کی تاریخ اور جس شہر میں یہ جو تصنیف مکمل ہوئی، اس کا ذکر ہے، اور وہ تحریر ہے جو علامہ کے قبر پر بطور کتبہ لکھا ہے اور جس کو علامہ کفوی نے اعلام الاخبار میں نقل کیا ہے۔

آپ سنہ ۷۳۸ھ میں ترمذ میں تھے، اور یہیں آپ نے علم صرف میں شرح زنجانی کی تصنیف کی، پھر شرح تلخیص المفتاح آپ نے سنہ ۷۴۸ھ میں ہرات میں مکمل ہوئی، یہ تکمیل کی تاریخ ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ اس سے عرصہ قبل ہرات آچکے تھے اور یہاں سے آپ غجدوان گئے اور وہاں آپ نے سنہ ۷۵۶ھ میں شرح تلخیص المفتاح کا اختصار کیا، یہاں سے آپ مزار جام گئے اور وہاں سنہ ۷۵۷ھ میں شرح رسالہ شمسیہ کی تالیف مکمل کی، یہاں سے آپ گلستان نامی شہر میں قیام پذیر ہوئے جو ترکستان میں واقع ہے اور یہیں آپ نے صدر الشریعہ کی توضیح کی مشہور عالم شرح تلویح کی تصنیف سنہ ۷۵۸ھ میں کی، پھر آپ خوارزم چلے گئے اور وہاں کے سلطان شاہ شجاع الدین کے علم پروری کے زیر سایہ ایک طویل مدت تک قیام کیا، اور اس قیام کے دوران وہاں سنہ ۷۶۸ھ میں شرح عقائد نسفیہ، سنہ ۷۷۰ھ میں اُصول فقہ میں شرح مختصر ابن حاجب، سنہ ۷۷۴ھ میں رسالہ ارشاد کی تصنیف کی،

(۱) بحواله التفتازاني وموقفه من الالهيات۔

(۲) مفتاح السعادة: ۱/۱۷۷۔

آپ خوارزم میں ہی قیام پذیر تھے کہ تیمور لنگ کی فوج نے خوارزم پر چڑھائی کردی اور خوارزم فتح کرلیا، آپ کے علمی کمال کا دُور دُور تک شہرہ تھا تو سرخس کے والی نے گزارش کی کہ امیر تیمور سے اجازت لے کر آپ کو سرخس بھیج دیا جائے؛ چنانچہ امیر تیمور کی اجازت ملنے کے بعد آپ کو سرخس روانہ کردیا گیا، سرخس میں سنہ ۷۸۲ ہجری میں ’مفتاح الفقہ‘ کی تالیف شروع کی، پھر آپ کے علم وفضل کا شہرہ سنتے ہوئے تیمور لنگ نے آپ کو سمرقند طلب کیا، تیمور لنگ جیسے ظالم وجابر کی ہم نشینی آپ کو پسند نہیں تھی؛ لہٰذا آپ نے سفرحج کے ارادہ کا عذر کرکے معذرت کی؛ لیکن یہ معذرت قبول نہ ہوئی اور دوبارہ سمرقند آنے کا فرمان صادر ہوا، مجبوری میں آپ نے سمرقند کے لئے رخت سفر باندھا، اور سمرقند میں سنہ ۷۸۴ھ میں مقاصد الکلام اوراس کی شرح کی تصنیف کی، آپ پھر سرخس تھوڑی مدت کے لئے آئے اور یہاں آکر سنہ ۷۸۶ھ میں تلخیص الجامع کی تصنیف کی ابتدا کی، پھر سمرقند سے تھوڑے عرصہ کے لئے ہرات تشریف لے گئے اور ہرات میں ہی سنہ ۷۸۹ھ میں فتاویٰ حنفیہ کی تصنیف شروع کی، پھر آپ سمرقند تشریف لے آئے اور سمرقند میں ہی کشاف کی شرح لکھنی شروع کی اوراسی کی شرح لکھتے لکھتے جوار رحمت میں منتقل ہوگئے :

ولد علیه الرحمة والرضوان فی صفر سنة اثنی وعشرين وسبعمائة ، وفرغ من تاليف شرح الزنجانی فی التصريف حين بلغ ستة عشر فی شعبان سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة بترمذ، ومن شرح تلخيص المفتاح فی صفر سنة ثمان واربعين بهرات ومن اختصاره سنة ست وخمسين بغجدوان ومن شرح الرسالة الشمسية فی جمادی الآخرة سنة سبع وخمسين وسبعمائة بمزارجام ومن شرح التوضيح فی ذی العقدة سنة ثمان وخمسين بكلستان تركستان ومن شرح العقائد فی شعبان سنة ثمان وستين ومن حاشية شرح المختصر فی الاصول فی ذی الحجة سنه سبعين ومن رسالة الارشاد سنة اربع وسبعين كلها بخوارزم ومن مقاصد الكلام وشرحه فی ذی القعدة سنة اربع وثمانين بسمرقند ومن تهذيب الكلام فی رجب، ومن شرح القسم الثانی من مفتاح العلوم فی شوال سنة تسع وثمانين بظاہر سمرقند وشرع فی تاليف فتاویٰ الحنفية

یوم الاحد التاسع من ذی القعدة سنة تسع وثمانين بهرات
وفی تاليف مفتاح الفقه سنة اثنی وثمانين ومن تاليف تلخيص
الجامع سنة ست وثمانين كليهما بسرخس ، ومن شرح
الكشاف فی الثامن من ربيع الاول سنة تسع وثمانين بظاهر
سمرقند ، وتوفی يوم الاثنين الثانی والعشرين من محرم سنة
اثنين وتسعين وسبعمائة بسمرقند ونقل الی سرخس ودفن
بها يوم الاربع التاسع من جمادی الاولی من تلك السنة الی هنا
مما كتب حول الصندوق ۔ (۱)

علمی مقام ومرتبہ

تقریباً تمام مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے آپ کے بلند پایہ محقق ،فلسفی ،علوم عربیہ دینیہ میں مہارت اوررسوخ کا ذکر کیا ہے اور بڑے وقیع لفظوں میں آپ کی مدح وتوصیف کی ہے، ذیل میں چند علماء کے تاثرات نقل کئے جاتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں :

وَكَانَ قد انْتَهَت إِلَيْهِ معرفَة عُلُوم البلاغة والمعقول بالمشرق
بل بِسَائِر الْأَمْصَار لم يكن لَهُ نَظِير فِي معرفَة هَذِه الْعُلُوم ۔ (۲)

حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں :

الإِمَام الْعَلامَة عَالم بالنحو والتصريف والمعاني وَالْبَيَان
والأصلين والمنطق وَغَيرهَا ۔ (۳)

ابن غزیؒ فرماتے ہیں :

الإمام العالم العلامة المحقق المدقق البليغ ۔ (۴)

علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں :

وفَاق فِي النَّحْو وَالصرْف والمنطق والمعاني وَالْبَيَان وَالْأُصُول
وَالتَّفْسِير وَالْكَلَام وَكثير من الْعُلُوم وطار صيته واشتهر ذكره ۔ (۵)

---

(۱) اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، المولف: محمود بن سليمان الكفوی، من مكتبة الاستاذ الدكتور محمد بن تركی: 326۔

(۲) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: 112/6۔ (۳) بغية الوعاة: 2/ 285۔

(۴) ديوان الإسلام: 3/ 24۔ (۵) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: 2/ 303۔

علامہ کفویؒ لکھتے ہیں :

له آثار جليلة في أصول الحنفية وكان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام وهو الأستاذ على الإطلاق والمشار إليه بالاتفاق ۔ (۱)

ملاعلی قاری لکھتے ہیں :

عمر بن مسعود سعد الدين التفتازانی له التآليف الدالة على مزيد فطنته وذكائه ومزيد فهمه وارتفاعه ۔ (۲)

علمی فتوحات

دنیا میں بہت سارے لوگ کتابیں لکھتے ہیں، لیکن قبولیت چند ہی مصنفین کو ملتی ہے اور ایسی مقبولیت کہ وہ کتابیں داخل درس ہوجائیں اور علماء اس کے پڑھنے پڑھانے، شرح وحاشیہ، تلخیص وتہذیب میں صدیوں لگے رہیں، چند ہی مصنفین کو ملی ہے، علامہ تفتازانی اس حوالے سے بڑے نصیب والے ہیں کہ ان کی متعدد تصانیف نے قبول عام حاصل کیا ہے اور صدیوں علماء نے مختلف جہات سے ان کی تصانیف کی خدمت کی ہے، تیمور جس نے دنیا کو روند ڈالا، اس نے بھی اس کا اعتراف کیا کہ میری تلوار سے پہلے علامہ تفتازانی کی کتابوں نے شہروں اور ملکوں کو علمی طور پر فتح کرلیا ہے، علامہ کورانی بڑے عالم اور باوقار بزرگ گزرے ہیں، سلطان فاتح کے ساتھ ان کی صحبت رہی ہے، سلطان ان کی بڑی عزت کرتا تھا، ایک مجلس میں علامہ کورانی نے سلطان محمد فاتح سے یہ واقعہ بیان کیا :

> تیمور لنگ نے کسی کام سے اپنے ایلچی کو روانہ کیا اور اس کو تاکید کی کہ راستے میں جہاں تازہ دم گھوڑے ملے، لے لو، اتفاق کی بات کہ ایلچی جس سمت جارہا تھا، وہیں کہیں پر علامہ تفتازانی بھی خیمہ زن تھے، اس نے آپ کے تازہ دم گھوڑے زبردستی لینے چاہے، علامہ نے اپنے نوکروں سے اس ایلچی کو پٹوادیا، جب ایلچی نے اس کی شکایت تیمور لنگ سے کی تو تیمور لنگ نے کہا: ''اگر میرے بیٹے شاہ رخ نے یہ حرکت کی ہوتی تو میں اسے قتل کرادیتا؛ لیکن یہ ایسے شخص نے کیا ہے جس کی علمی فتوحات میری عسکری فتوحات سے زیادہ ہے، میں نے جس ملک کو بھی فتح کیا، میں نے پایا کہ وہاں ان کی تصنیفات میری عسکری فتح سے پہلے ہی پہنچ چکی ہے۔ (۳)

(۱) الفوائدالبهية في تراجم الحنفية: 135۔ (۲) الفوائدالبهية في تراجم الحنفية: 135۔

(۳) الطبقات السنیہ: ۱/۸۲۔

تصنیفات

علامہ تفتازانی ان اکابر علماء امت میں سے ہیں، جن کو اللہ نے تصنیفی ذوق سے نوازا تھا اور اس عطاء ربانی سے انھوں نے بھرپور کام بھی لیا، چنانچہ آپ کی بیشتر علوم وفنون میں تصنیفات ہیں اور ہر تصنیف اپنی جگہ گراں قدر ہے، آپ نے سولہ سال کی عمر سے قلم سنبھالا اور زندگی کی آخری سانس تک علم کی دولت کو عام کرتے رہے اور بیش قیمت معارف ونکات لٹاتے رہے، آپ کی تصنیفات کئی خانوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔

صرف ونحو

شرح التصريف للزنجاني: یہ علامہ عزالدین عبدالوہاب بن ابراہیم زنجانی (م:۶۵۵ھ) کی علم صرف پر تصنیف ہے، آپ نے اس کی شرح لکھی ہے، اس کی شرح لکھتے وقت آپ کی عمر محض ۱۶/سال تھی، سنہ ۷۳۸ھ میں یہ کتاب مکمل ہوئی، اس شرح کو سعدیہ بھی کہا جاتا ہے، علامہ تفتازانی کی اس شرح پر متعدد اجلہ علماء نے حاشیے لکھے ہیں، جیسے حافظ سیوطی، حافظ قاسم بن قطلو بغا، ابن ہلال نحو و دیگر۔

ارشاد الهادی: یہ کتاب نحو میں ہے، علامہ تفتازانی نے یہ کتاب اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی، یہ کتاب سنہ ۷۷۴ میں مکمل ہوئی۔ اس کا ذکر حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں کیا ہے۔

شرح العوامل المائة : العوامل المائة : شیخ عبدالقاہر جرجانی (م:۴۷۱ھ) کی مشہور تصنیف ہے، اس کی شرح علامہ سعدالدین تفتازانی نے لکھی ہے، یہ ایک مختصر رسالہ ہے اور مکتبہ حرم مکی میں اس کا نسخہ موجود ہے، قوانین الصرف: اس کا ذکر بغدادی نے ہدیۃ العارفین میں کیا ہے۔

معانی وبیان

الشرح المطول على تلخيص المفتاح: امام سراج الدین ابویعقوب یوسف بن ابوبکر بن محمد بن علی السکاکی (م:۶۲۶ھ) کی ایک تصنیف مفتاح العلوم کے نام سے ہے، اس کتاب کا تیسرا باب علم معانی اور بیان سے متعلق ہے، اس تیسرے باب کا اختصار یا تلخیص جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن بن عمر قزوینی شافعی (م:۷۳۹ھ) نے کی، اسی تلخیص کی آپ نے شرح لکھی ہے جو مطول کے نام سے درس کے حلقوں میں مشہور ہوئی، یہ کتاب ہرات میں سنہ ۷۴۸ھ میں مکمل ہوئی، آپ نے خود اس کتاب کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں لکھا ہے کہ اس تصنیف کی ابتدا خوارزم میں دو رمضان ۷۴۲ھ میں ہوئی، اور تکمیل بروز بدھ، گیارہ صفر ۷۴۸ھ میں ہرات میں ہوئی، جب آپ نے اس کتاب کی تصنیف شروع کی، اس وقت آپ کی عمر محض بیس سال تھی، اس کتاب کو حلقہ درس میں

بہت مقبولیت حاصل ہوئی اور صدیوں تک یہ کتاب علماء اور طلبہ کے زیر درس رہی اور بہت سارے علماء نے اس پر حواشی لکھے۔

الشرح المختصر علی تلخیص المفتاح: یہ کتاب علمی حلقوں میں مختصر معانی کے نام سے مشہور ہے، اور یہ دراصل مطول کا اختصار ہے، اس کی وضاحت علامہ تفتازانی نے خود کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے، یہ کتاب ۷۶۵ھ کو غجدوان میں مکمل ہوئی، اس کتاب کو بھی علمی حلقوں میں زبردست پذیرائی حاصل ہوئی اور بہت سارے علماء نے اس پر حواشی اور تعلیقات لکھے۔

شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم: علامہ تفتازانی نے اس کتاب میں علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کے تیسرے باب کی براہ راست شرح لکھی، یہ ان کی آخر عمر کی تصنیفات میں سے ایک ہے، یہ کتاب سمرقند میں سنہ ۷۸۹ء میں مکمل ہوئی، اس کتاب کو اگرچہ ماقبل کی صدیوں میں علماء نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور اس پر حواشی اور تعلیقات چڑھائے؛ لیکن تاحال یہ کتاب زیورطبع سے آراستہ نہیں ہوسکی ہے، اس کتاب کے نسخے دنیا کے کئی کتب خانوں میں موجود ہیں۔

اُصولِ فقہ

التلویح الی کشف حقائق التقیم: صدرالشریعہ عبداللہ بن مسعود محبوبی نے اُصول فقہ میں ایک کتاب لکھی، جس کا نام تنقیح رکھا، پھر اس کی خود ہی ایک شرح لکھی جس کا نام توضیح ہے، اسی متن اور شرح پر ایک فاضلانہ حاشیہ یا شرح علامہ تفتازانی نے لکھا جو تلویح کے نام سے مشہور ہے، علامہ تفتازانی نے یہ جب شرح یا حاشیہ لکھا تھا، تو اس وقت ان کی عمر محض ۳۶ سال تھی، اور اس علمی کم سنی میں انہوں نے جو حاشیہ لکھا ہے، اس نے ہر دور میں اکابر علماء سے خراج تحسین حاصل کیا ہے اور صدیوں تک یہ کتاب داخل نصاب رہی اور اجلہ علماء نے اس کی مختلف جہتوں سے خدمت کی، اسی شرح کے بارے میں فخر متاخرین مولانا عبدالحی فرنگی محلی لکھتے ہیں :

> وقد نطق هذا الكتاب بفضله ، وشهد بعلمه ، وكيف لاوكان استاذ العلماء المتاخرين وسيد الفضلاء المدققين ۔ (۱)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ تلویح کے بارے میں فرماتے ہیں :

> مع أن حاشية الامام السعد التفتازاني ''التلويح'' من خير من كتب على التوضيح ، وفي غاية من الانصاف والتحقيق دون

(۱) فرحة المدرسین، بحواله التفتازانی وموقفه من الالهیات: ۱/ ۲۵۴۔

تعصب أو تمحل مذهبي ، بل لو قيل : لولا ها لما كان لكتاب "التوضيح" المكانة العلمية التي يحتلها لكان ذلک صحيحا۔(۱)

اس کتاب کی تکمیل ترکمانستان کے مشہور شہر گلستان میں ہوئی، علامہ تفتازانی خود اس کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس کتاب کی تکمیل بروز پیر، ۲۹/ذی قعدہ سنہ ۷۵۸ھ میں ہوئی، اس سے مولانا فرنگی محلی کی وہ بات غلط ثابت ہوتی ہے، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ اس کتاب کی تکمیل سنہ ۷۶۸ھ میں ہوئی ہے۔

حاشية على شرح عضد الدين الايجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: مشہور مالکی فقیہ جمال الدین ابوعمرو عثمان بن عمر المعروف بہ ابن حاجب (م:۶۴۶ھ) نے اُصول فقہ میں ایک کتاب منتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل نام کی ایک کتاب لکھی، پھر خود ہی اس کتاب کا اختصار کیا اور اس کا نام مختصر یا مختصر المنتهى رکھا، اور یہ مختصر اصل کتاب سے زیادہ مقبول ومعروف ہوئی، بہت سے لوگوں نے اس مختصر پر شروحات لکھے، جن میں سب سے زیادہ مقبولیت علامہ عضد الدین ایجی کی شرح کو ملی، پھر اس شرح پر بہت سے علماء نے حاشیے لکھے، ان میں سے ایک حاشیہ علامہ ایجی کے شاگرد علامہ تفتازانی کا بھی ہے اور یہ حاشیہ بھی نکات ومعارف میں شرح کے ہی ہم پلہ ہے، اس کتاب کی تکمیل خوارزم میں ذی الحجہ کے مہینہ میں سنہ ۷۷۰ھ میں ہوئی ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیہ نے اس کے مخطوطات کی نشاندہی کی ہے۔

فقہ

فتاویٰ الحنفية: یہ ہرات میں قیام کے دوران سے پوچھے گئے مسائل کے جوابات پر مشتمل مجموعہ ہے، اس کی ابتدا بروز اتوار، ماہ ذی قعدہ سنہ ۷۶۹ھ سے ہوئی ہے۔

مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير: امام محمد بن الحسن الشیبانی کی وجہ سے مشہور عالم کتاب الجامع الکبیر ہے، جس کی بہت سے علماء اور فقہاء نے مختلف جہتوں سے خدمت کی ہے، کسی نے شرح لکھی، کسی نے خلاصہ کیا، کسی نے حاشیہ چڑھایا، وغیر ذلک، جن حضرات نے جامع کبیر کی تلخیص کی ہے، ان میں سے ایک مشہور حنفی فقیہ کمال الدین محمد بن عباد بن ملک خلاطی ہیں، ان کی تلخیص کی متعدد فقہاء نے شرح لکھی ہے، ان شروحات میں سے ایک امام مسعود بن محمد غجدوانی کی شرح ہے، علامہ سعد الدین تفتازانی نے اسی شرح کا اختصار اور تلخیص کرنا شروع کیا اور اس کا نام "مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير" رکھا، منقول ہے کہ جب امام غجدوانی تک لوگوں نے یہ خبر پہنچائی کہ علامہ تفتازانی نے آپ کی شرح کا خلاصہ کرنا شروع کر دیا ہے اور ان کی تصنیفات کی مقبولیت کے پیش نظر اندیشہ ہے کہ

(۱) اقامة الحجة، ص: ۱۷۔

آپ کی یہ شرح گمنامی کی نذر ہوجائے گی، تو اس پر امام غجدوانی نے فرمایا کہ ان کی یہ تصنیف مکمل نہیں ہوگی؛ چنانچہ اس تصنیف کی تکمیل سے پہلے ہی ان کا انتقال ہوگیا۔(۱)

شرح دیباجۃ الھدایۃ: ملاعلی قاری نے علماء احناف پر اپنی تصنیف میں علامہ تفتازانی کے ترجمہ میں ان کی تصنیفات کے ذیل میں اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ علامہ مرغینانی کی ہدایہ کے خطبہ کی شرح لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے؛ لیکن اسے مکمل نہ کرسکے، اس پر التفتازانی وموقفہ من الالھیات کے مصنف عبداللہ علی حسین الملا لکھتے ہیں: انھوں نے کشف الظنون جیسے ماخذ میں اس تعلق سے بہت تلاش کیا؛ لیکن ان کو علامہ تفتازانی کے ہدایہ کے خطبہ کی شرح کی تصنیف کے تعلق سے کچھ نہیں ملا، ہاں علامہ تفتازانی کے پڑپوتے علامہ سیف الدین احمد (م:۹۱۶ھ) کے تعلق سے یہ وضاحت ملتی ہے، ممکن ہے کہ غلطی سے علامہ تفتازانی کے پڑپوتے کی تصنیف ان کی جانب منسوب ہوگئی ہو۔

شرح فرائض السجاوندی: یہ کتاب مشہور حنفی فقیہ سراج الدین محمد بن محمد بن عبدالرشید سجاوندی (م:۶۰۰ھ) کی ہے، اس کتاب کی بہت ساری شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے ایک علامہ تفتازانی کی ہے، اس کا ذکر صاحب کشف الظنون اور ہدیۃ العارفین کے مولف دونوں نے کیا ہے۔

کلامیات

شرح العقائد النسفیۃ: عقائد نسفیہ نام کی کتاب مشہور حنفی فقیہ اور متکلم امام ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد نسفی سمرقندی (م:۵۳۷ھ) کی ہے، اس کی شرح متعدد علماء نے لکھی ہے، لیکن ان تمام شروحات میں سب سے زیادہ قبول عام علامہ تفتازانی کی شرح ہی کو نصیب ہوا، یہ تصنیف خوارزم میں شعبان سنہ ۷۶۸ھ کو پایہ تکمیل کو پہنچی۔

المقاصد: یہ علم کلام میں علامہ تفتازانی نے بطور متن لکھا ہے، اس میں علم کلام پر چھ مقاصد کے تحت کلام کیا ہے، پہلا: مبادی، دوسرا: امور عامہ، تیسرا: اعراض، چوتھا: جواہر، پانچواں: الٰہیات، چھٹا: سمعیات۔

شرح المقاصد: علم کلام میں مقاصد نامی کتاب جو بطور متن علامہ تفتازانی نے لکھی تھی، اسی کی شرح ہے، علامہ تفتازانی نے متن اور شرح ساتھ ساتھ لکھنا شروع کیا، طریقہ کار یہ تھا کہ پہلے مقاصد کے کسی کلامی مسئلہ کو مکمل کرتے، پھر اس کی شرح لکھتے، اس طرح دونوں کتابیں ایک ساتھ مکمل ہوئیں اور تمام تاریخی مصادر اس بات پر متفق ہیں کہ شرح مقاصد کی تکمیل سمرقند میں ذی قعدہ کے مہینہ اور ۷۸۴ھ میں ہوئی، اس کتاب کو علماء اور متکلمین کے حلقہ میں زبردست قبول عام حاصل ہوا اور علمی حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔

(۱) کشف الظنون: ۱/ ۴۷۳۔

منطق

شرح الرسالة الشمسية: اس کوشمسیہ اورسعد یہ دونوں نام سے جانا جاتا ہے، اس کتاب کے مولف نجم الدین علی بن عمر بن علی شیعی (م:۶۷۵ھ ہیں) اپنے مدوح خوعاجہ شمس الدین محمد جوینی کی وجہ سے اس کا نسم شمسیہ رکھا، اس کتاب کی متعدد علماء نے شرحیں لکھی ہیں، جن میں سے ایک علامہ تفتازانی کی بھی شرح ہے، یہ کتاب شہر جام میں جمادی الآخر میں مکمل ہوئی، لیکن تکمیل کے سنہ کے بارے میں بہت اختلاف ہے، کسی نے سنہ ۷۵۲ھ لکھا ہے تو کسی نے ۷۵۳ھ اور کسی نے ۷۵۷ھ اور کسی نے ۷۷۲ھ لکھا ہے۔

تهذيب المنطق والكلام: اس کے اور بھی نام بعض علماء نے ذکر کئے ہیں، یہ کتاب دو جز پر مشتمل ہے، اولاً علم منطق اور ثانیاً علم کلام میں، علم کلام کا جو حصہ ہے، وہ مقاصد کا اختصار ہے، یہ کتاب سمرقند میں رجب کے مہینہ میں ۷۸۹ھ میں مکمل ہوئی، اگر چہ یہ کتاب منطق اور علم کلام دونوں کو شامل ہے؛ لیکن منطق والے جز کو زیادہ قبول عام حاصل ہوا، اس کے بالمقابل علم کلام والا حصہ نسبتاً گمنام ہی رہا۔

تفسیر قرآن

حاشيه على الكشاف للزمخشری: یہ علامہ تفتازانی کی آخری کتابوں میں سے اور شاید سب سے آخری کتاب ہے اور اسی کی تالیف کے دوران ان کا انتقال ہو گیا، اور یہ کتاب مکمل نہیں ہوسکی، پہلا حصہ ابتدا سے سورہ یونس تک ہے اور دوسرا حصہ سورہ ص سے لے کر سورہ فتح تک ہے، تقریباً تمام تاریخی مصادر اس بات پر متفق ہیں کہ آپ نے سمرقند میں ۷۸۹ھ میں اس تصنیف کی ابتدا کی تھی، صاحب کشف الظنون اس بارے میں لکھتے ہیں کہ علامہ زمخشری کی یہ تصنیف علامہ شرف الدین طیبی (م: ۷۴۳ھ) کے تفسیر کشاف پر حاشیہ سے ماخوذ ہے، اس کے بعد صاحب کشف الظنون نے علامہ تفتازانی کے حاشیہ کی بڑی تعریف کی ہے اور کشاف کے تمام حواشی میں اس کو سب سے بہتر، اور معارف ونکات میں سے سب عمدہ قرار دیا ہے، یہ کتاب تا حال طبع نہیں ہوئی ہے۔

لسانیات

دیوان سعدی: شیخ سعدی کے بوستاں کا آپ نے فارسی سے ترکی زبان میں ترجمہ کیا ہے، یہ کتاب ۷۵۵ھ میں مکمل ہوئی۔

النعم السوابغ فی شرح الكلم النوابغ: یہ علامہ زمخشری کی مشہور تصنیف الکلم النوابغ کی شرح ہے، جو فقہ اللغۃ جس کو آج کل لسانیات سے تعبیر کیا جاتا ہے، کے بارے میں ہے، یہ کتاب متعدد مرتبہ طبع ہو چکی ہے۔

متفرقات

رسالۃ الحدود: شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کوترکی کے ایک کتب خانے میں اس کا پتہ چلا تو انھوں نے اس کو تحقیق کے بعد جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے مجلہ الشریعہ میں شائع کرایا، یہ چھوٹا سا تقریباً دس ورق کے قریب کا رسالہ ہے، جس میں مختلف حقائق اور ماہیات کی تعریف بیان کی گئی ہے۔

رسالۃ الاکراہ: اس کا بھی ذکر بعض حاجی خلیفہ اور بغدادی نے کشف الظنون اور ہدیۃ العارفین میں کیا ہے۔

اس کے علاوہ بھی علامہ تفتازانی کی جانب بعض تصنیفات منسوب کی جاتی ہیں لیکن تحقیق کی نگاہ میں وہ جعلی ہیں، لہٰذا ان کے بیان سے کوئی فائدہ نہیں، جن کو شوق ہو وہ عبداللہ علی حسین الملا کی کتاب ''التفتازانی وموقفہ من الالٰہیات'' میں سے القسم الثالث: الکتب المنحولۃ کے باب کا مطالعہ کرلیں، وہاں پر تفصیل سے اس پر بحث موجود ہے۔

علامہ جرجانی کی دربار شیراز تک رسائی میں مدد

بعض مآخذ میں یہ روایت ملتی ہے کہ علامہ تفتازانی شاہ شجاع کے دربار سے وابستہ تھے، انہی ایام میں ایک دن علامہ سید شریف جرجانی آپ سے سپاہیانہ لباس میں ملے اور کہا کہ میں ایک ماہر تیرانداز ہوں، آپ والی کے پاس میری سفارش کردیں، علامہ تفتازانی سید صاحب کو لے کر والی کے پاس گئے اور ان کی تیراندازی کی مہارت کی تعریف کی، والی نے تیراندازی کی مہارت کی عملی مشق کا حکم دیا، اس وقت سید صاحب نے کچھ کاغذات نکال کر شاہ شجاع کو دیئے جس میں مشہور مصنفین کی عبارتوں پر اعتراضات وایرادات تھے اور کہا کہ یہی میرے تیر ہیں، شاہ شجاع خود عالم تھا، وہ سید صاحب کی قابلیت سے بہت متاثر ہوا اور ان کو دارالشفاء میں تدریس کی خدمت پر مامور کردیا اور جب تیموری حملہ نے شاہ شجاع کی سلطنت کا خاتمہ کیا تو وہ سید صاحب کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا۔(۱)

علامہ جرجانی اور علامہ تفتازانی کی علمی چپقلش

جن علوم وفنون پر علامہ سعدالدین تفتازانی کو فخر تھا، علامہ سید شریف جرجانی کو بھی ان ہی علوم وفنون میں امامت کا دعویٰ تھا، اور جب دونوں ایک ہی دربار یعنی تیموری دربار سے وابستہ ہوگئے تو مختلف مسائل میں اختلاف ہوا، دونوں کے درمیان مختلف مسائل اور مباحث پر مناظرے ہوئے، اوران مناظرات نے آگے بڑھ کر مخاصمت اور نفرت کی شکل اختیار کرلی۔

(۱) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 134۔

مؤرخین کا بیان ہے کہ بیشتر مناظروں میں سید صاحب کا پلہ بھاری رہا، اوراس کی ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ تیمور خود سید صاحب کا طرفدار تھا اوران کی سیادت کی وجہ سے سید صاحب کو علامہ تفتازانی پر فوقیت دیتا تھا، دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ سید شریف جرجانی فصیح وبلیغ اور طلاقت لسانی میں کمال رکھتے تھے، جب کہ دوسری جانب علامہ تفتازانی لکنت کی وجہ سے اس درجہ موثر خطاب وتقریر نہیں کر سکتے تھے اور مناظرہ ومباحثہ کی مجالس ومحافل میں وہی بازی لوٹ سکتا ہے جو طلاقت لسانی کا کمال رکھتا ہو۔

اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ سید صاحب سرے سے غلط ہوتے تھے، بعد کے محققین نے دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ کیا ہے کہ کس مسئلہ میں کون مصیب اور کون مخطی ہے؟ علامہ مستجی زادہ (م:۱۱۵۰ھ) نے سید صاحب اور علامہ تفتازانی کے اختلافات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا ہے جس کا نام ''اختلاف السعدین'' ہے، ان کے علاوہ علامہ طاش کبریٰ زادہ نے بھی دونوں کے اختلاف کو اپنی ایک تصنیف میں جمع کیا ہے، دونوں کے موقف کے لئے دلائل دیئے ہیں اور پھر محاکمہ کیا ہے، ان کی کتاب کا نام ''مسالک الخلاص فی مہالک الخواص'' ہے۔

ایک مناظرہ

سید صاحب اور علامہ تفتازانی کے درمیان علامہ جاراللہ زمخشری کی کشاف پر ایک عبارت سے اختلاف شروع ہوا، وہ اختلاف صاحب کشاف کی ایک عبارت میں ہوا کہ اس میں صرف استعارہ تبعیہ ہے یا استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ دونوں ہیں، سید صاحب کا موقف صرف استعارہ تبعیہ کا تھا، اور علامہ تفتازانی کا استعارہ تبعیہ اور استعارہ تمثیلیہ دونوں کا تھا، دونوں طرف سے اپنے اپنے دلائل دیئے گئے، اور بڑھتے بڑھتے اس نزاع نے مخاصمت اور جدال کی شکل اختیار کر لی، اور اسی پر تیمور کے دربار میں دونوں کے درمیان مناظرہ ہوا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مناظرہ بڑے اہتمام اور تزک واحتشام کے ساتھ شروع ہوا؛ کیوں کہ اس مناظرہ کے لئے حکم بھی متعین کیا گیا تھا اور حکم تھے مشہور معتزلی عالم علامہ نعمان الدین خوارزمی، مناظرہ کے اختتام پر حکم نے سید صاحب کے حق میں فیصلہ سنایا اور تیمور لنگ نے علامہ تفتازانی سے کہا کہ میں اگر مان بھی لوں کہ آپ دونوں علم وفضل میں برابر ہیں تب بھی سید صاحب کو سیادت کا مزید فضل حاصل ہے، اس لئے ان کو ترجیح دوں گا، علامہ تفتازانی کو معتزلی عالم کے غلط فیصلے سے (ان کے اپنے احساس کے مطابق) اور تیمور لنگ کی مزید نشتر زنی سے بہت صدمہ ہوا، (۱) علامہ لکھنوی نے اسی واقعہ کے بارے میں لکھا ہے کہ اسی مناظرہ میں شکست کے احساس غم اور شدت صدمہ سے ان کی جان چلی گئی؛ لیکن ان کی یہ بات غلط ہے؛ کیوں کہ یہ مناظرہ ۷۹۱ھ میں ہوا تھا، اور اس کے فوری بعد علامہ تفتازانی کا انتقال نہیں ہوا ہے؛ بلکہ اچھی خاصی مدت کے بعد ہوا ہے، ان کے انتقال کی تاریخ پر بحث آگے آرہی ہے۔

---

(۱) الفوائد البہیۃ: ۱/۱۲۹-۱۳۰۔

علامہ جرجانی اور علامہ تفتازانی کا موازنہ

دونوں ہی جبال علم میں سے ہیں، اور دونوں کی تصانیف کو قبولیت عامہ کی نعمت خداداد ملی، دونوں کی تصانیف نے برسوں تک علماء کو اور ذہین ترین لوگوں کو اپنی تصنیفات کی تدریس وتحشیہ اور تلخیص وتشریح میں مصروف رکھا، اور یہی ان دونوں کی عظمت ورفعت شان کے ثبوت میں کافی ہیں، مگر یہ حقیقت ہے کہ علامہ تفتازانی سے علامہ سید شریف جرجانی نے استفادہ کیا ہے، ان کی تحقیقات اور تدقیقات سے وہ بہرہ ور ہوئے ہیں، اس بارے میں علامہ کفوی فرماتے ہیں :

> سید شریف ابتداء تالیف وتصنیف میں علامہ تفتازانی کی تحقیقات اور ان کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے اور علامہ جرجانی بھی علامہ تفتازانی کے رفعت شان اور علوم مقام کے معترف تھے۔(۱)

اور اسی سے ملتی جلتی رائے کا اظہار خود مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی کیا ہے؛ چنانچہ وہ سید صاحب اور علامہ تفتازانی دونوں کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> میں نے علامہ تفتازانی کی تصانیف میں سے زنجانی کی شرح جو سعدیہ کے نام سے مشہور ہے، اس کا اور تلخیص کی دونوں شرحوں کا اور شرح شمسیہ کا اور تلویح کا اور شرح عقائد نسفی کا اور مختصر کی شرح کے حاشیہ کا اور مقاصد اور اس کی شرح کا اور تہذیب کا اور مفتاح کی شرح کی اور کشاف کے حواشی کا مطالعہ کیا ہے اور ان کی تمام تصانیف اس بات کی گواہی دیتی ہیں کہ علامہ تفتازانی علم کے ایسے سمندر ہیں جس کا کوئی کنارہ نہیں، اور ایسے زبردست عالم ہیں جن کو کوئی جھکا نہیں سکتا، اور ذہانت میں اگرچہ علامہ جرجانی علامہ تفتازانی سے فائق معلوم ہوتے ہیں؛ لیکن وہ وسعت نظر اور دقت فکر میں علامہ تفتازانی کے مقام تک نہیں پہنچتے۔(۲)

علامہ تفتازانی حنفی ہیں یا شافعی؟

علامہ تفتازانی کے بارے میں مؤرخین اور تذکرہ نگاروں کا اختلاف ہے کہ وہ حنفی ہیں یا شافعی ہیں، صاحب

---

(۱) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 136۔

(۲) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 136۔

کشف الظنونؒ علامہ کفویؒ اور حافظ سیوطیؒ وغیرہم نے ان کو شافعی کہا ہے،(۱) جب کہ ابن نجیم، ملا علی قاری اور سید احمد طحطاوی رحمہم اللہ وغیرہم نے ان کے حنفی ہونے کی بات کہی ہے،(۲) علامہ لکھنوی بھی ان کو شافعی مانتے ہیں اور جن لوگوں نے ان کو حنفی قرار دیا ہے، ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

واختلفوا في وصف معاصره وخصمه سعد الدين التفتازاني فطائفة جعلوه حنفيا اغترارا بتصانيفه في الفقه الحنفي۔ (۳)

لیکن علامہ لکھنوی کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ وہ نہ پورے طور پر حنفی ہیں اور نہ پورے طور پر شافعی ہیں؛ بلکہ دونوں مذہب کے محقق ہیں، علامہ لکھنوی کی یہ رائے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے اقامۃ الحجۃ کے حاشیہ میں نقل کیا ہے :

والذی یظهر انه محقق المذهبین ، لا شافعی کالشافعیة ، ولا حنفی کالحنفیة ۔ (۴)

علامہ تفتازانی کے بارے میں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ دونوں فقہ حنفی وشافعی کے محقق ہیں نہ وہ پورے طور پر شافعی ہیں اور نہ پورے طور پر حنفی۔

لیکن اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ وہ ایک بڑے وسیع النظر عالم، متبحر متکلم، فقہ اور اُصولِ فقہ گہری نگاہ رکھنے والے حنفی ہیں، اور اس کے دلائل حسب ذیل ہیں :

(۱) انھوں نے زیادہ تر فقہ حنفی اور حنفی اُصولِ فقہ میں لکھی گئی کتابوں کی شرح وتحشیہ کیا ہے، کوئی شافعی عالم کسی حنفی فقیہ کی کتاب کی شرح لکھے، یا اس پر حاشیہ لکھے یہ بہت شاذ ونادر ہے، دیگر علوم وفنون میں تو ایسا بکثرت ہے؛ لیکن فقہ میں اور اُصول فقہ میں اس کی مثالیں کمیاب بلکہ نادر ہیں، آپ نے مشہور حنفی فقیہ سجاوندی کی مشہور عالم کتاب ''الفرائض السراجیہ'' جو میراث کے موضوع پر ہے کی شرح لکھی ہے۔

صدرالشریعہ عبداللہ بن مسعود محبوبی نے اُصول فقہ میں ایک کتاب لکھی، جس کا نام تنقیح رکھا، پھر اس کی خود ہی ایک شرح لکھی جس کا نام توضیح ہے، اسی متن اور شرح پر ایک فاضلانہ حاشیہ یا شرح علامہ تفتازانی نے لکھا جو تلویح کے نام سے مشہور ہے، علامہ تفتازانی نے یہ جب شرح یا حاشیہ لکھا تھا، تو اس وقت ان کی عمر محض ۳۶ سال تھی، اور اس علمی کم سنی میں انھوں نے جو حاشیہ لکھا ہے، اس نے ہر دور میں اکابر علماء سے خراج تحسین حاصل کیا ہے اور صدیوں

---

(۱) دیکھئے: ۲/۲۸۵، بغیۃ الوعاۃ: کشف الظنون: ۱/۴۹۸، الفوائد البہیۃ: ۱۳۵۔

(۲) دیکھئے: الفوائد البہیۃ: ۱۳۵۔

(۳) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 134۔

(۴) اقامة الحجة: ۱٦۔

تک یہ کتاب داخل نصاب رہی اور اجلہ علماء نے اس کی مختلف جہتوں سے خدمت کی ، اسی شرح کے بارے میں فخر متاخرین مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ لکھتے ہیں :

وقد نطق هذا الكتاب بفضله ، وشهد بعلمه ، وكيف لا وكان استاذ العلماء المتاخرين وسيد الفضلاء المدققين ۔ (۱)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ تلویح کے بارے میں فرماتے ہیں :

مع أن حاشية الامام السعد التفتازانی ''التلويح'' من خير من كتب على التوضيح ، وفی غاية من الانصاف والتحقيق دون تعصب او تمحل مذهبی ، بل لو قيل : لولا ها لما كان لكتاب ''التوضيح'' المكانة العلمية التی يحتلها لكان ذلک صحيحا ۔ (۲)

اس کے علاوہ علامہ تفتازانی کی ایک اور تصنیف ''الفتاویٰ الحنفیہ'' کے نام سے ہے، اس کے علاوہ آپ نے علامہ سروجی کی ہدایہ کی شرح کا تکملہ لکھا ہے، علاوہ ازیں امام محمد بن الحسن الشیبانی کی وجہ سے مشہور عالم کتاب الجامع الکبیر ہے، جس کی بہت سے علماء اور فقہاء نے مختلف جہتوں سے خدمت کی ہے، کسی نے شرح لکھی، کسی نے خلاصہ کیا، کسی نے حاشیہ چڑھایا، وغیر ذلک، جن حضرات نے جامع کبیر کی تلخیص کی ہے، ان میں سے ایک مشہور حنفی فقیہ کمال الدین محمد بن عباد بن ملک خلاطی ہیں، ان کی تلخیص کی متعدد فقہاء نے شرح لکھی ہے، ان شروحات میں سے ایک امام مسعود بن محمد غجدوانی کی شرح ہے، علامہ سعدالدین تفتازانی نے اسی شرح کا اختصار اور تلخیص کرنا شروع کیا اور اس کا نام ''مختصر شرح تلخیص الجامع الکبیر'' رکھا، منقول ہے کہ جب امام غجدوانی تک لوگوں نے یہ خبر پہنچائی کہ علامہ تفتازانی نے آپ کی شرح کا خلاصہ کرنا شروع کردیا ہے اور ان کی تصنیفات کی مقبولیت کے پیش نظر اندیشہ ہے کہ آپ کی یہ شرح گمنامی کی نذر ہوجائے گی، تو اس پر امام غجدوانی نے فرمایا کہ ان کی یہ تصنیف مکمل نہیں ہوگی؛ چنانچہ اس تصنیف کی تکمیل سے پہلے ہی ان کا انتقال ہوگیا۔(۳)

(۲) اس زمانے میں رواج یہ تھا کہ جہاں شافعی اور حنفی دونوں ہوتے تھے، تو دونوں مسلک کے قاضیوں کو متعین کیا جاتا تھا، حنفیوں کے معاملات فیصل کرنے کے لئے حنفی قاضی اور شافعیوں کے معاملات فیصل کرنے کے لئے شافعی قاضی، علامہ تفتازانی حنفیوں کے قاضی تھے، اس کا ذکر متعدد علماء نے کیا ہے، (۴) اس کے علاوہ علامہ تفتازانی نے ہدایہ کے خطبہ کی شرح بھی لکھی ہے۔

(۱) فرحة المدرسين، بحواله التفتازانی وموقفه من الالهيات: ۱/ ۲۵۴۔ (۲) اقامۃ الحجۃ، ص: ۱۷۔

(۳) کشف الظنون: ۱/ ۴۷۳۔

(۴) فرحۃ المدرسین مخطوطہ، بحوالہ: التفتازانی وموقفہ من الالہیات: ۱۸۲، فتح الغفار: ۶، الفوائد البہیۃ: ۱۳۵۔

جواس بات کی بڑی دلیل ہے کہ وہ حنفی تھے، اگر وہ شافعی ہوتے تو شوافع کے قاضی بنتے، نہ کہ حنفیوں کے قاضی بنتے۔

(۳) اورسب سے بڑھ کر داخلی شہادت یہ ہے کہ انھوں نے فقہ اور اُصولِ فقہ میں لکھی گئی کتابوں میں احناف کے موقف کے لئے امام شافعی کے مقابل اصحابنا کی اصطلاح استعمال کی ہے، اگر وہ شافعی ہوتے تو پھر احناف کے موقف کے لئے اصحابنا کی اصطلاح کبھی استعمال نہیں کرتے، حضرت شیخ عبدالفتاح نے اس سلسلے میں ان کی توضیح پر مایہ ناز شرح تلویح سے کچھ اقتباسات پیش کئے ہیں، ذیل میں ان ہی کے افادہ کو سامنے رکھ رہا ہوں۔

احناف عام کو قطعی مانتے ہیں، اور شوافع اس کے برعکس نقطۂ نظر کے حامل ہیں، علامہ تفتازانی تلویح میں اس بارے میں فرماتے ہیں :

و اذا ثبت هذا ای کون العام قطعیا عندنا خلافاً للشافعی ... فعند الشافعی یخص العام بالخاص ... وعندنا یثبت حکم التعارض۔ (۱)

مفہوم مخالف کے بارے میں معلوم ہے کہ احناف کے یہاں حجت نہیں جب کہ شوافع کے یہاں حجت ہے، اس بحث میں علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

فعنده ای الشافعی لا یجوز نکاح الامة عند استطاعة نکاح الحرة ... وعندنا هو عدم اصلی فلایصلح مخصصاً ... علی ماهو مذهب الشافعی رحمه الله تعالیٰ ... ولا ناسخا علی ما هو مذهبنا۔ (۲)

مامور بہ کی دو قسم ادا اور قضا کے بارے میں میں علامہ تفتازانی لکھتے ہیں :

واختلفوا فی القضاء بمثل معقول ، فعند البعض بسبب جدید ... وعند جمهور اصحابنا کالقاضی ابی زید وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالیٰ القضاء یجب بالدلیل...۔ (۳)

علت کی بحث میں — کہ علت کی شناخت میں تیسرا طریقہ مناسبت کا ہے — علامہ تفتازانی لکھتے ہیں :

... فالتعلیل لا یقبل مالم یقم الدلیل علی کون الوصف ملائماً ، وبعد الملائمة لایجب العمل به الابعد کونه موثرا عندنا ، ومخیلا عند اصحاب الشافعی رحمه الله تعالیٰ۔

(۱) تلویح:۱/۴۱۔ (۲) تلویح:۱/۱۴۶۔ (۳) تلویح:۱/۱۶۲۔

اس کے علاوہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے تلویح مطبوعہ مصر مطبع مصطفی البابی سنہ ۱۳۲۷ء سے مزید حوالے دیئے ہیں، ذیل میں اس کو نقل کیا جاتا ہے۔

۱/۱۹۶، ۲/۸، ۲/۱۷، ۲/۱۸، ۲/۲۰، ۲/۲۱، ۲/۷۵، ۲/۱۰۱، ۲/۱۰۴، ۲/۱۱۱، ۲/۱۲۵

کچھ اعتراضات اور اس کے جوابات

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کے دلائل پر ایک افغانی عالم محمد محمدی بن محمد جمیل نورستانی نے نقد کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ شافعی یا اقرب الی الشافعیہ ہیں، ان کی کتاب کا نام ''مواقف التفتازانی الاعتقادیۃ فی کتابہ شرح العقائد النسفیۃ'' ہے میں نے ان کی کتاب پڑھ کر سمجھنے کی کوشش بھی کی ہے، اور اس کا تجزیہ کرنے کی کہ شیخ ابوغدہ کے خلاف ان کے دلائل میں کتنا دم اور کتنی جان ہے۔

محمد محمدی صاحب کی اصل بحث یہ ہے کہ حنفی ماتریدی ہوتے ہیں، اشعری نہیں ہوتے اور شافعی و مالکی اشعری ہوتے ہیں، ماتریدی نہیں، اور علامہ تفتازانی اشعری ہیں: لہٰذا اس سے ان کا شافعی ہونا ثابت ہوا؛ کیوں کہ ان کے مالکی اور حنبلی ہونے کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا؛ لہٰذا ان کے اشعری ہونے کی بات ثابت ہونے کے بعد لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وہ اشعری ہیں، محمد محمدی صاحب شمس افغانی کے حوالہ سے لکھتے ہیں :

> میں نے اس بارے میں بڑی چھان بین کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ماتریدیہ تمام کے تمام حنفی ہوتے ہیں : بلکہ علم کلام میں ماتریدیہ سے مراد مطلقاً حنفی ہیں ہوتے ہیں اور بس اور میں نہیں جانتا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے کوئی ماتریدی رہا ہو، جیسا کہ میں نہیں جانتا کہ حنفیہ میں سے کوئی اشعری رہا ہو، سوائے ابوجعفر محمد بن احمد سمنانی کے، یہ فروع میں حنفی اور اُصول میں اشعری تھے، اور یہ علم کلام میں باقلانی کے شاگرد تھے اور وہ ان کو مزاحاً مومن آل فرعون کہتے تھے، یہ حنفیوں میں تنہا اشعری تھے، جہاں تک اشاعرہ کی بات ہے تو وہ مختلف اسباب کی وجہ سے زیادہ تر شوافع میں سے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ امام ابوالحسن اشعری خود شافعی تھے۔(۱)

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں اختلاف کی قلت

حقیقت یہ ہے کہ یہ پورا پیراگراف کئی مغالطوں سے پر ہے، جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے، اولاً تو ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان فرق ہی نہایت کم ہے، اور یہ اتنا کم ہے کہ بعض اہل علم نے تو ماتریدی اور اشعری کے

(۱) مواقف التفتازانی الاعتقادیۃ فی کتابہ شرح العقائد النسفیۃ: ۱/293۔

بارے میں کہا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، بس نام الگ الگ ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ دونوں میں اختلافی مسائل کی تعداد ندرت کی حد تک کم ہے، مشہور محدث اور شافعی فقیہ شیخ تاج الدین سبکیؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ دونوں کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد صرف تین ہے اور پھر اپنی تحقیق بیان کرتے ہیں کہ اختلافی مسائل تیرہ ہیں، جن میں سے سات میں اختلاف محض لفظی ہے اور چھ میں معنوی اختلاف ہے، علامہ تاج الدین سبکیؒ کی اس بات کی تائید علامہ مرتضی زبیدی اور علامہ مقریزی نے بھی کی ہے، (۱) کمال یہ ہے کہ خود علامہ تفتازانی نے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان محض تین مسائل میں اختلاف کا اعتراف کیا ہے اور اس میں سے بھی ایک میں اختلاف کو وہ لفظی مانتے ہیں، (۲) سوال یہ ہے کہ دو گروپ میں اگر اتنا کم فرق ہو کہ محض دو تین مسائل میں اختلاف ہو تو کیا یہ کوئی بڑا اختلاف ہے، اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر ہر اشعری ماتریدی ہے اور ہر ماتریدی اشعری ہے، محض نام کا فرق ہے ورنہ اُصولی طور پر دونوں ایک ہی ہیں؛ لہٰذا ان کی یہ کوشش کہ علامہ تفتازانی کو اشعری ثابت کر کے شافعی ثابت کریں یا شافعی ثابت کر کے اشعری ثابت کریں، لاحاصل اور بے فائدہ ہے۔

شافعی ماتریدی

دوسری بات یہ ہے کہ حنفی ماتریدی ہوتے ہیں، اشعری نہیں ہوتے، ایک بے بنیاد دعویٰ ہے، اور ابوجعفر سمنانی کے مومن آل فرعون کے جملہ سے دلیل پکڑنا غلط ہے؛ کیوں کہ بعینہٖ یہی جملہ ملک معظم شرف الدین عیسیٰ نے بھی اپنے بارے میں کہا تھا، جب وہ شافعی سے حنفی ہوگئے تھے، جب ان کے والد نے ان سے کہا کہ تمہارے سارے گھر والے شافعی ہیں تو پھر تم حنفی کیوں ہوگئے، انھوں نے جواب میں کہا: ''کیا آپ کو یہ بات اچھی نہیں لگتی کہ اس گھر میں ایک مسلمان بھی ہو''۔ (۳)

اس جملہ کو بعض لوگوں نے تعصب پر محمول کیا ہے؛ حالاں کہ اس کو بھی خوش طبعی پر محمول کیا جاسکتا ہے جیسا کہ امام باقلانی کے کلام مومن آل فرعون کو خوش طبعی پر محمول کیا گیا ہے، اب اگر کوئی ملک معظم کے اس جملہ سے یہ استدلال کرنے لگے کہ شافعی سے حنفی بہت کم ہوئے ہیں تو یہ اس کی رجال وتراجم کی تاریخ سے ناواقفیت کا ہی ثبوت ہوگا، تاریخ میں مختلف مسالک کے علماء اپنے مسلک کو چھوڑ کر دوسرا مسلک اختیار کرتے رہے ہیں، اور اس کی بہت ساری مثالیں کتب تاریخ وتراجم میں موجود ہیں، میں نے محض بکر بن عبداللہ ابوزید کی کتاب ''النظائر'' کی ورق گردانی کی تو مجھے ۳۶/ایسے نام ملے جو شافعی سے حنفی ہوئے تھے، اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں تمام نام ذکر کرتا، جن کو شوق ہے وہ النظائر میں تحول مذہبی کا پورا باب پڑھیں۔

---

(۱) دیکھئے: الطبقات: ۳/۳۷۸، وإتحاف السادۃ: ۲/۸-۱۰، الخطط: ۳۵۹۔

(۲) شرح المقاصد: ۵/۲۳۲۔ (۳) الفوائد البہیۃ: ۱۵۲۔

شیخ شمس الدین سلفی یہ دعویٰ فرماتے ہیں کہ کوئی شافعی ماتریدی نہیں ہوتا :

ولا اعرف احدا من المالكية والشافعية والحنابلة أن يكون ماتريديا۔

اوران کے شاگرد محمد محمدی صاحب اس دعویٰ کو من وعن قبول کر لیتے ہیں؛ حالاں کہ اگر وہ محض علامہ تفتازانی کے اساتذہ کے حالات کا بغور مطالعہ کرتے تو ان کو پتہ چلتا کہ ان کے اساتذہ میں بالخصوص جن سے انھوں نے حدیث کا علم حاصل کیا ہے، ضیاء بن سعد اللہ قزوینی قرمی ہیں: آپ اپنے بارے میں فرماتے تھے کہ میں فروع میں شافعی اور اُصول میں حنفی ہوں، (۱) اور خود یہ مثال شیخ شمس الدین سلفی کے اس دعویٰ کو رد کرنے کیلئے کافی ہے کہ کوئی شافعی ماتریدی نہیں۔

حنفی اشعری

یہ دعویٰ کہ حنفی اشعری نہیں ہوتے، شیخ شمس الدین سلفی صاحب جنھوں نے ماتریدیہ کے خلاف کتابیں لکھی ہیں، بتاتا ہے کہ ان کا مطالعہ اس باب میں یکطرفہ ہے، اگر وہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے حالات کو ہی بغور پڑھتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ حضرت شاہ ولی اللہ کے زیر درس صحیح بخاری کا نسخہ جو بانکی پور پٹنہ خدا بخش لائبریری میں ہے، اس میں صراحتاً حضرت شاہ صاحب کے قلم سے لکھا ہے کہ وہ عملاً حنفی اور عقیدتاً اشعری ہیں (بحوالہ رحمۃ اللہ الواسعۃ جلد اول، مقدمہ) ان سب سے ہٹ کر المہند علی المفند میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری صاحب نے صاف لکھا ہے کہ علماء دیوبند عقیدہ میں اشعری اور ماتریدی ہیں، (کمال یہ ہے کہ اس پر شیخ شمس الدین سلفی صاحب کی نگاہ ہے؛ لیکن وہ اس کو اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین اختلاف کم ہونے کے طور پر دیکھتے ہیں؛ لیکن اس بات سے صرف یہی ثابت نہیں ہوتا؛ بلکہ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حنفی بھی اشعری ہوتے ہیں؛ لیکن چوں کہ یہ ان کے مزعوم کے خلاف ہے، اس لئے وہ اس سے صرف نظر کر لیتے ہیں)۔

زمانی طور پر امام اشعری سے سب سے زیادہ قریب اوران کی جانب سے دفاع کرنے والے حافظ ابن عساکرؒ ہیں، آپ تبین کذب المفتری میں صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں :

فَلَمَّا كثرت تواليفه وَنصر مَذْهَب السّنة وَبسطه تعلق بهَا أهل السّنة من الْمَالِكِيَّة وَالشَّافِعِيَّة وَبَعض الْحَنَفِيَّة ۔ (۲)

---

(۱) انباء الغمر: 1/283۔

(۲) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري: 117۔

اس میں صراحت کے ساتھ ابن عساکر کہہ رہے ہیں بعض حنفی امام اشعریؒ کے متبع تھے، اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ حافظ ابن عساکرؒ فرماتے ہیں :

وَكَثْرَة الْأَصْحَاب من الْحَنَفِيَّة والمالكية وَالشَّافِعِيَّة الَّذين رَغِبُوا فِي علم الْأُصُول وأحبوا معرفة دَلَائِل الْعُقُول ۔ (۱)

اس میں واضح ہے کہ حافظ ابن عساکر کہہ رہے ہیں کہ امام اشعری کے بہت سارے متبع یا شاگرد حنفیہ، مالکیہ اور شوافع میں سے ہیں، انھوں نے عقیدہ وتوحید کے باب میں ان سے عقلی دلائل کا علم حاصل کیا ہے۔

اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہے کہ محمد محمدی صاحب کا کہنا کہ اشعری شافعی ہوتے ہیں اور علامہ تفتازانی اشعری ہیں؛ لہٰذا وہ شافعی ہوئے، دلائل کے اعتبار سے ناقابل توجہ اور محض قیاس آرائی ہے۔

واضح رہے کہ محمد محمدی صاحب نے اپنی کتاب کی پہلی جلد میں علامہ تفتازانی کے حالات میں ان کے شافعی ہونے کا ایجابی ثبوت یہ پیش کیا ہے کہ وہ اشعری ہیں لہذا شافعی ہیں، حالانکہ یہ کوئی دلیل نہیں بلکہ قیاس آرائی ہے، جس کی غلطی واضح ہوچکی ہے۔

کتب طبقات اور علماء احناف

اس کے علاوہ ایک منفی دلیل یہ بتائی ہے کہ طبقات احناف پر لکھی گئی کتابوں میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا، اگر وہ حنفی ہوتے تو ان کا تذکرہ ضرور ہوتا، وہ لکھتے ہیں :

ومن اوضح الادلة على عدم كونه حنفيا : عدم ذكر كثير ممن كتب في طبقات الحنفية ، فاذا تذكرنا ان اصحاب الطبقات كثير اما يذكرون في طبقاتهم من ليس منهم قطعا ۔ (۲)

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ احناف نے اپنے طبقات کی کتابوں میں معتزلی، جہمی اور فلاسفہ تک کو شامل کیا ہے تو علامہ سعد الدین تفتازانی جیسے شہرۂ آفاق شخصیت کو تو بدرجہا شامل کیا جانا چاہئے، اور جب اس کے بعد بھی انھوں نے شامل نہیں کیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہے کہ وہ حنفی نہیں تھے۔ (۳)

---

(۱) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري: 102۔

(۲) حوالہ سابق: ۱/ ۳۰۰۔

(۳) حوالہ سابق: ۱/ ۳۰۰۔

اس اعتراض کے کئی جواب ہیں :

(۱) اُصولی طور پر یہ بھی کوئی دلیل نہیں ہے، محض قرینہ ہے، اور قرینہ اور دلیل میں بہت فرق ہے، صرف قرینہ سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، قرینہ دلیل میں تھوڑی مضبوطی پیدا کرتا ہے یا رجحان کو واضح کرتا ہے، دلیل کا کام قرینہ سے لینا اُصول مباحثہ سے بے خبری کی دلیل ہے، چہ جائے کہ قرینہ کو اوضح الادلہ بنایا جائے۔

(۲) کسی کے حنفی ہونے کا معیار اگر یہ ٹھہرے کہ اس کا نام کتب طبقات میں ضرور آئے تو پھر بہت سارے حنفی علماء اس کی بنیاد پر احناف کی لسٹ سے خارج ہوجائیں گے؛ کیوں کہ اُمت کی مجموعی تعداد کا دوتہائی یا نصف احناف پر مشتمل رہا ہے، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو علماء کی تعداد لاکھوں میں بنتی ہے، مگر کتب طبقات میں یہ تعداد محض ہزاروں تک ہی محدود ہے اور طبقات احناف پر لکھی گئی کتابوں میں سے الجواہر المضیۃ اور الطبقات السنیہ میں یہ تعداد دو ہزار تراجم تک بھی نہیں پہنچتی ہے، ایسے میں کتب طبقات میں نہ ہونے سے یہ استدلال کرنا کہ فلاں کا ذکر نہیں آیا ہے، اس لئے فلاں حنفی نہیں ہے، انتہائی غلط بات ہے۔

(۳) کیا کسی بھی حنفی نے یا کسی بھی قابل ذکر عالم نے یہ بات کہی ہے کہ طبقات میں اگر کسی عالم کا ذکر نہ ہو تو وہ اس مسلک کا فرد نہیں رہا، ظاہری بات ہے کہ یہ بات بداہتاً غلط ہے، صرف حنفیوں کی بات نہیں، یہ بات شوافع، مالکیہ، حنابلہ میں سے کوئی نہیں کہتا کہ اگر کسی کا ذکر کتب طبقات میں نہیں ہے تو وہ مالکی، شافعی اور حنبلی نہیں ہے، ایسی بات کو معیار ٹھہرانا جس کو کوئی تسلیم نہیں کرتا، کس درجہ غلط ہے، بتانے کی ضرورت نہیں۔

اب اس پر یہ سوال ضرور ہونا چاہئے کہ علامہ سعد الدین تفتازانی مشہور شخصیت ہیں، ان کی کتب اور شرح وحواشی کو علماء نے بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھا ہے اور صدیوں تک ان کی کتابیں درس کا حصہ رہی ہیں اور آج بھی ہیں، تو ان کا معاملہ دیگر علماء کے جیسا نہیں ہے، ان کے جیسی شہرہ آفاق شخصیت کا نام تو ضرور ہونا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سعد الدین تفتازانی ایک متبحر عالم تھے اور اسی کے ساتھ مسلک میں نہایت انصاف پسند، اگر احناف کی کوئی بات دلائل کے لحاظ سے کمزور ہے تو اس کو کھل کر بیان کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ بعض حنفی علماء ان کی انصاف پسندی کو نہ سمجھ سکے اور ان کو احناف پر حملہ کرنے والا تصور کرلیا اور ان کے خلاف کتاب بھی لکھی جیسا کہ شیخ ابوغدہ نے بھی لکھا ہے کہ ان کو شافعی سمجھ کر شیخ الاسلام زکریا انصاری نے تلویح کی شرح لکھی اور مشہور حنفی عالم شہاب مرجانی نے ان کو شافعی سمجھ کر ان پر سخت حملہ کیا؛ لیکن ایسے انصاف پسند اور تعصب سے دور علماء کی احناف میں مثالیں بکثرت ہیں، متاخرین میں سے مولانا عبدالحی فرنگی محلی اس کی واضح مثال ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ اس کی واضح مثال ہیں، ان سے پہلے دیکھنا ہو تو ابن ہمام وغیرہ بھی اس کی مثال ہیں، اور ان سے بھی پہلے دیکھنا ہو تو ابن ابی العز حنفی اس کی واضح مثال ہیں، انھوں نے ہدایہ پر اپنے اشکالات واعتراض پر مستقل کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے: ''التنبیہ علی مشکلات الہدایہ''۔

علامہ تفتازانی کی انصاف پسندی اور بعض حنفی علماء کی ان کے خلاف تنقید سے ان کے شافعی ہونے کا تصور مشہور ہوا ہو، اور اس میں کچھ مزید باتیں تائید میں بھی مل گئی ہوں، جیسے ان کے اساتذہ بالخصوص علم کلام اور حدیث کے شافعی ہیں، وہ اپنی کتاب میں اشاعرہ کی حمایت کرتے ہیں، اس کے علاوہ فقہ شافعی میں ان کی تصنیف ہے جس کا نام مفتاح ہے، علامہ سید شریف جرجانی جن کی حنفیت شبہ سے بالاتر ہے، ان سے ان کے مناظرے وغیرہ، ان ہی باتوں نے ہوسکتا ہے کہ بعض کتب طبقات کے مصنفین کو اس پر مائل کردیا ہو کہ وہ ان کا ذکر نہ کریں، اور بعض نے ان کو شافعی مان لیا۔

(۴) یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ ایسا نہیں ہے کہ کتب طبقات پر لکھنے والوں میں سے کسی نے بھی ان کو حنفی تسلیم ہی نہ کیا ہو، ملا علی قاری کا علم فقہ وحدیث اور تراجم ورجال میں جو مقام ومرتبہ ہے، وہ محتاج تعارف نہیں ہے، اس کے علاوہ ان کو ایک مزید مزیت یہ حاصل ہے کہ وہ علامہ تفتازانی کے وطن اور ان کے مسکن سے بہت قریب کے ہیں، اس بناء پر ان کے تعلق سے ان کی بات مزید اہمیت کی حامل ہوجاتی ہے، اور ملا علی قاریؒ نے الأثمار الجنیۃ فی طبقات الحنفیہ (جلد دوم، ترجمہ نمبر: ۴۳۶) میں ان کا ذکر کیا ہے۔

(۵) ہم مزید آگے بڑھتے ہیں کہ کسی حنفی عالم کا کتب طبقات میں ذکر نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حنفی نہیں ہے، ذیل میں صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں، العقیدۃ الطحاویہ کے مشہور شارح ابن ابی العز الحنفی ہیں، ہر جگہ ان کے نام کے ساتھ حنفی کا لاحقہ پایا جاتا ہے، طبقات احناف کی کسی بھی کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہے، تو کیا محمد محمدی صاحب ان کو حنفی نہیں تسلیم کریں گے؟ بالخصوص جب کہ وہ عقیدہ میں بھی ان کے زعم وخیال کے مطابق سلفی ہیں، تو یہاں پر دو باتیں ہوگئیں، کتب طبقات احناف میں ابن ابی العز حنفی کا ذکر نہیں اور دوسرے عقیدہ میں بھی وہ ماتریدی نہیں تو پھر محمد محمدی صاحب کی منطق کے مطابق تو ان کو حنفی نہیں ہونا چاہئے؛ لیکن سلفیہ حضرات بشمول شیخ البانی ودیگر جنھوں نے بھی عقیدہ طحاوی ابن العز کی شرح کے ساتھ شائع کیا ہے، سبھی نے ان کے نام کے ساتھ حنفی کا لاحقہ برقرار رکھا ہے۔

شیخ ابوغدہ کے دلائل پر نقد کا جائزہ

اس کے بعد انھوں نے شیخ ابوغدہ کے دلائل کا رد کیا ہے، ہم بھی اس کا جائزہ لیتے ہوئے آگے بڑھیں گے اور دیکھیں گے کہ ان کا نقد کس حد تک قابل اعتبار اور لائق توجہ ہے۔

شیخ ابوغدہ نے ان کے حنفی ہونے کی تائید میں ان کے حنفیوں کے قاضی ہونے کی بات کہی ہے، اور یہ بات مشہور فقیہ طحطاوی نے کہی ہے، اس پر رد کرتے ہوئے محمد محمدی صاحب لکھتے ہیں :

و أما ما ذكره من أنه ولى قضاء الحنفية : فلم يرد فى المصادر القديمة ، وانما ذكره السيد احمد الطحطاوى (ت:1231ھ) على ما نقله اللكنوى فى الفوائد البهية عنه ، والطحطاوى لم يذكر مصادره فى ذلک ۔ (۱)

کیا کسی بات کا قدیم مصادر میں نہ ہونا اس کے نفی کی دلیل ہے، جب کہ اُصول میں یہ بات واضح ہے کہ عدم ذکر ذکر عدم کی دلیل نہیں ہے، سوال یہ ہے کہ اس کی نفی پر محمد محمدی صاحب کے پاس کیا دلیل ہے؟ کوئی دلیل نہیں ہے؛ لیکن چوں کہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ وہ حنفیوں کے قاضی رہے ہیں تو ان کے موقف کے خلاف ایک مضبوط شہادت مہیا ہو جائے گی؛ لہٰذا انھوں نے اس کے لئے قدیم مصادر میں عدم ذکر کا سہارا لیا ہے۔

ابن تیمیہ نے مختلف گروہوں اور فرقوں کے اقوال نقل کئے ہیں، اب وہ کتاب نہ ہمارے سامنے ہے اور نہ قدیم مصادر میں ان اقوال کا کوئی ذکر ملتا ہے تو کیا ہم ان اقوال کی نسبت ان گروہوں کی جانب غلط قرار دے دیں کہ قدیم کتابوں میں وہ موجود نہیں ہیں، یا پھر ہم یہ تسلیم کریں کہ ان کے سامنے ایسی کتابیں ہوں گی جن میں یہ اقوال مذکور ہوں گے اور وہ کتابیں یا تو نیست و نابود ہو گئی ہوں گی یا پھر ابھی تک طبع نہیں ہوئی؟

اسی طرح ہم یہاں بھی مانیں گے کہ علامہ طحطاوی کے پاس یقیناً کوئی ایسا مصدر ہوگا، جس کی بنیاد پر انھوں نے یہ بات کہی ہے، ہاں اس کے برخلاف کوئی مضبوط شہادت سامنے آئے گی تو ہم اس سے دست بردار ہو جائیں گے؛ لیکن جب تک ایسا نہیں ہے تب تک اس بات کو تسلیم کرنا کہ وہ حنفیوں کے قاضی تھے، علمی منہج اور طریقہ کار ہے۔

اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ تیمور لنگ کی ظلم و زیادتی اپنی جگہ؛ لیکن وہ جس مقام سے تعلق رکھتا تھا وہاں زیادہ تر یا پورے کے پورے حنفی ہی تھے؛ لہٰذا ایسے میں انھوں نے علامہ تفتازانی کو جو صدر الصدور کا اہم عہدہ سونپا تھا، وہ اس کے لئے مزید ایک قرینہ ہے؛ کیوں کہ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ اس نے کسی شافعی یا مالکی یا حنبلی عالم کو اپنی ریاست کا کوئی اہم عہدہ سونپا ہو، تکریم اور اعزاز الگ بات ہے، عہدہ و منصب الگ چیز ہے بالخصوص صدر الصدور جیسا اہم عہدہ اور یہ بات تقریباً تمام سوانح نگاروں نے لکھی ہے کہ تیمور لنگ نے ان کو اپنی سلطنت کا صدر الصدور بنایا تھا۔

(۱) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري: ۲۹۸/۱۔

شیخ عبدالفتاح نے ان کے حنفی ہونے کے دلائل میں سے ایک ان کی فقہ احناف میں لکھی گئی کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے، اس پر محمد محمدی صاحب فرماتے ہیں :

یہ بات درست ہے کہ فقہ حنفی میں ان کی تصنیفات ہیں ؛ لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے فقہ شافعی اور فقہ مالکی میں بھی تصنیف وتالیف کیا ہے ؛ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ۔(۱)

فقہ شافعی میں ان کی لکھی گئی صرف ایک کتاب کا ذکر ملتا ہے اور وہ ''مفتاح'' ہے، اُصول فقہ میں ان کی علامہ ابن حاجب مالکی کی کتاب کی شرح کا ذکر ملتا ہے، اور یہ بھی صرف ایک ہی ہے، اس کے برخلاف فقہ احناف میں ان کی متعدد کتابیں ہیں، یہی تلویح ہے، ہدایہ کے خطبہ کی شرح ہے، سراجی کی شرح ہے، ان کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے جس کا نام الفتاویٰ فی الفقہ الحنفیہ ہے، مختصر شرح تلخیص الجامع الکبیر ہے، اگر ان تمام کو فقہ شافعی میں لکھی گئی ایک کتاب اور اُصول فقہ مالکی میں لکھی گئی ایک کتاب سے موازنہ کیا جائے، جب بھی ان کا حنفی ہونا ہی راجح ہے۔

آخر میں انھوں نے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کی تلویح سے اقتباسات کو چند پوائنٹس پر رد کرنے کی کوشش ہے، ہم اس کا بھی جائزہ لیتے ہوئے چلیں گے :

من المعلوم ان التلویح شرح لکتاب التوضیح لمتن التنقیح لصدر الشریعة الحنفی ، ولیس مما کتبه التفتازانی استقلالا ، ومما لایخفی ان الشرح یقتضی فی کثیر من الاحیان مسایرہ المشروح ، لایضاح المسائل التی تعرض لها صاحب المتن ۔

پھر موصوف مزید لکھتے ہیں :

مع ماذکرت من ان الشرح یقتضی المسایرة فی کثیر من الاحیان ، وان ما اشار الیه الشیخ ابوغدہ هو من هذا الباب فکثیر اما یتجنب التفتازانی حتی هذه المسایرة فیصرح بنسبة قول الاحناف الیهم ، دون این ینتسب هو الیهم ، ولوکان حنفیا واضحا لم یکن هناک داعیا لذلک ۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ شرح لکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مصنف اپنے مسلک کے برخلاف انتساب کرے، وہ شافعی ہو؛ لیکن جگہ جگہ خود کو حنفیوں کی جانب منسوب کرے، اگر وہ بقول محمدی صاحب بیشتر مواقع اور مواضع میں اس سے بچ سکتے ہیں تو چند مواقع پر اس سے کیوں نہیں بچ سکتے تھے؟

(۱) حوالہ سابق: ۱/ ۲۹۸۔

پہلے تو وہ لکھتے ہیں کہ وہ چوں کہ متن کی شرح کررہے تھے اس لئے مصنف کے ساتھ ہم قدم ہوتے ہوئے خودکواحناف کی جانب منسوب کردیا، پھر دوسری لائن میں اس سے الگ موقف اختیار کرتے ہیں کہ انھوں نے بیشتر مواقع پر خودکواحناف کی جانب منسوب نہیں کیا ہے، ایسا لگتا ہے کہ محمد محمدی صاحب کوخود احساس نہیں ہے کہ ان کے جملے کس قدر بے ربط ہیں؟ پھر یہ بھی کہ مصنف اگر حنفی ہو یا شافعی ہو یا مالکی وحنبلی ہوتو کیا ہر جگہ خودکو اپنے مسلک کی جانب منسوب کرتا ہے؟ یہ ایسی بات ہے جس سے فقہ کا متوسط درجے کا طالب علم بھی واقف ہوگا۔

مصنف نے اس کے بعد جولکھا ہے، اس نے توصحیح معنوں میں قلم توڑ کر رکھ دیا ہے :

ومما يعارض ذلک ايضا : كثرة ردود التفتازانی علی الحنفية فی هذا الكتاب نفسه والدفاع عن الشافعية وهذا مما اثار بعض الحنفية۔

اس اُصول پر تو نہ امام ابو یوسف حنفی ہوں گے نہ امام محمد حنفی ہوں گے اور نہ تمام اکابر فقہاء احناف جنھوں نے نقد ونظر سے کام لیا ہے، ابن ابی العزجن کے نام کے ساتھ ہمارے سلفی بھائی خاص طور پر ''حنفی'' کا لاحقہ لگانا نہیں بھولتے، وہ بھی حنفی نہیں ہوں گے، حضرت شاہ ولی اللہ بھی حنفی نہیں ہوں گے، مولانا عبدالحی فرنگی محلی بھی اس فہرست سے خارج ہوجائیں گے، ایسی بچکانہ دلیلیں کوئی متوسط درجے کا طالب علم دے تو کسی حد تک برداشت کیا جاسکتا ہے، لیکن عقیدہ میں دکتوراہ کرنے والا کوئی فرد اس طرح کی دلیل دے تو اس سے دکتوراہ کے معیار کا بھی اندازہ ہوتا ہے :

ومن أوضح ما يعارض ذلک أن التفتازانی لوكان حنفيا لملا الكتاب بالانتساب إلی الحنفية ولكان حاله مثل حال صاحب الاصل صدر الشريعة الذی لا تخلو مسالة من المسائل الخلافية وإما اكثرها من انتسابه الی الحنفية۔

اس سوال یا اعتراض کا آسان سا جواب یہ ہے کہ جب ماتن اوراس کے شارح نے جگہ جگہ امام شافعیؒ یا شوافع حضرات کے بالمقابل عندنا کی تعبیر استعمال کی ہی ہے تو اب شرح کی شرح کرنے والے کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ وہ جگہ جگہ خودکواحناف کی جانب منسوب کرے؟

ویسے اس پوری بحث میں چند سوال ایسے ہیں جن کا جواب محمد محمدی صاحب نے بالکل نہیں دیا ہے، یا اس سے تغافل عارفانہ برتا ہے :

(۱) اگر وہ شافعی ہیں تو فقہ شافعی پر ایک کتاب اور فقہ حنفی پر پانچ چھ کتابیں یا شرح کیوں لکھیں؟ ایسا تو ہمارے علم میں نہیں ہے کہ کوئی عالم کسی ایک مسلک کی جانب منسوب ہو اور پھر وہ اس مسلک سے زیادہ دوسرے مسلک کی کتاب لکھے یا دوسرے مسلک والوں کی کتاب کی شرح لکھے؟ اگر کچھ مثالیں ہوں تو محمد محمدی صاحب پیش کریں۔

(۲) محمد محمدی صاحب نے ہمیں امید ہے کہ ان کی تمام کتابوں کا بغائر مطالعہ کیا ہوگا، پھر حیرت ہے کہ ان کو ان کی فقہی کتابوں میں خود کو امام شافعی کی جانب منسوب کرنے والی کوئی عبارت کیوں نہیں ملی، اگر کسی کتاب میں نو مقامات پر ہی بقول محمدی صاحب علامہ تفتازانی کے احناف کے جانب منسوب کرنے کی عبارت ملتی ہے تو پھر اتنی بڑی کتاب میں ایسے بھی دس پندرہ مقامات تو چھوڑیئے، چار پانچ مقامات تو ملنے چاہئے، جہاں انھوں نے خود کو شوافع حضرات کی جانب منسوب کیا ہو، اگر ان کو پوری کتاب کے مطالعہ کے بعد بھی ایسی کوئی عبارت نہیں مل سکی تو پھر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کس موقف کا پلڑا بھاری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) علامہ سعد الدین تفتازانی جس علاقہ کے رہنے والے ہیں، وہ حنفیوں کا گڑھ رہا ہے، ایسے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ حنفی ہی ہوں گے۔

(۲) ان کے والد قاضی تھے اور اس علاقے میں احناف کی موجودگی میں زیادہ امکان یہی ہے کہ آپ حنفیوں کے قاضی ہوں گے۔

(۳) علامہ سعد الدین تفتازانی خود احناف کے قاضی اور تیمور لنگ کی سلطنت میں صدر الصدور تھے، یہ بات بھی ان کی حنفیت کی موید ہے۔

(۴) انھوں نے بیشتر کتابیں فقہیات میں فقہ حنفی پر لکھیں یا حنفی فقہاء کی تالیفات کی شروحات لکھیں، اس سے بھی یہ واضح ہے کہ وہ حنفی ہی تھے۔

(۵) انھوں نے جگہ جگہ خود کو احناف کی جانب منسوب کیا ہے جو ان کے حنفی ہونے کی ایک قوی دلیل ہے، جب کہ اس کے بالمقابل ان کی کسی تحریر سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ شافعی تھے، یا انھوں نے کہیں خود کو حضرات شوافع کی جانب منسوب کیا ہو۔

اس تحریر کا مقصد مسلکی تعصب اور تحزب نہیں ہے؛ بلکہ ایک علمی گرہ کو سلجھانا ہے اور اس بارے میں جو مغالطات ہیں ان کو واضح کرنا ہے اور بس، اب آخر میں ہم وہی کہنا چاہتے ہیں جو حضرت شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے فرمایا ہے کہ ''اس تحقیق کا مقصد مذہبی تعصب نہیں ہے؛ بلکہ حقیقت کی نقاب کشائی ہے، علامہ تفتازانی کے شافعی ہونے سے ان کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آئے گی اور نہ ان کے حنفی ہونے سے ان کی شان بڑھ جائے گی اور نہ اس کا برعکس ہے۔(۱)

---

(۱) اقامۃ الحجۃ، ص: ۱۷/۱۸۔

ایک بے بنیاد الزام

علم کے نام پر جہل کی گرم بازاری عرب ملکوں میں بھی کم نہیں ہے، وہاں بھی ایسے ایسے مضحکہ خیز دکتور موجود ہیں، جن کے علمی کارنامے پڑھ کر ہنسی آتی ہے اور علم کے زوال پر رونا آتا ہے، علمی جہل کو بڑھانے میں مذہبی تعصب نے بھی بڑا کام کیا ہے، مذہبی تعصب کی وجہ سے مخالف علماء پر طعن وتشنیع ،علمی گالیاں اور ان کو بے قدر وقیمت کرنے کی ہر ممکن کوشش پورے عروج پر ہے۔

علامہ سعدالدین تفتازانی کے حالات کی تلاش میں مختلف کتابوں کی ورق گردانی کرتے کرتے ''الموسوعة الميسرة فی تراجم ائمۃ التفسير الاقراء والنحو واللغة'' تک پہنچا، اس کتاب میں مصنفین کے حالات کے ساتھ ساتھ ان کا عقیدہ بھی بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، مصنفین کے عقائد ''ولید بن أحمد الحسين أبو عبد الله الزبيري'' نے تحریر کئے ہیں، ان صاحب کے نام کے ساتھ مدنی کا لاحقہ ہے، اب یہ مدینہ کی سکونت کی وجہ سے ہے یا پھر مدینہ یونیورسٹی سے فراغت کی وجہ سے ہے، نہیں معلوم، اس کتاب میں علامہ تفتازانی کو ابن سینا اور فارابی کی بت پرستی سے ملحق کیا گیا ہے، ان کی عبارت دیکھئے :

> هذه الوثنية التفتازانية الكوثرية بعينها وثنية الفارابي وابن سينا الحنفي القرمطي ۔ (۱)

اور اس وثنیت کی دلیل کیا ہے، وہ بھی ملاحظہ کیجئے :

> ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فإن للنفس بعد المفارقة تعلقًا بالبدن وبالتربة التي دفن فيها ، فإذا زار الحي تلك التربة وتوجهت نفسه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات وإفاضات ۔ (۲)

اب آدمی سر نہ پیٹے تو کیا کرے، بہت سارے علماء اسلام بزرگان دین کی قبروں کے متبرک ہونے اور وہاں دعا قبول ہونے یا کسی اور قسم کے فائدہ کے قائل رہے ہیں، علامہ تفتازانی نے صرف اس کی توجیہ کی ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے وہ مقامات مقدس کیسے ہوتے ہیں اور وہاں سے فائدہ کیسے ہوتا ہے، اس واقعہ کی توجیہ کرنے والا

(۱) الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة: ۳/ ۲۶۴۳۔

(۲) الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة: ۳/ ۲۶۴۳۔

اگر وثنی ہے تو پھر جو اس کے قائل ہیں، وہ تو بڑے وثنی ہوں گے، زیادہ حوالہ جات سے تحریر طویل ہو جائے گی اور طویل تحریروں سے فی زمانہ لوگ اکتاتے ہیں، اس لئے صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں، امام ابن حبان جلیل القدر، محدث اور فقیہ ہیں، حدیث اور فقہ اور دیگر فنون اسلامیہ میں ان کی مہارت، رسوخ اور امامت مسلم ہے، وہ اپنے بارے میں فرماتے ہیں، ملاحظہ کیجئے :

> وما حلت بی شدة فی وقت مقامی بطوس فزرت قبر علی بن موسی الرضا (صلوات الله علی جده وعلیه) ودعوت الله إزالتها إلا واستجیب لی وزالت عنی تلک الشده ، وھذا شیء جربته مراراً فوجدته کذلک ، أماتنا الله علی محبة المصطفی وأھل بیته (صلی الله علیه وعلیهم أجمعین) ۔ (۱)
>
> طوس کے قیام کے دوران جب بھی مجھے کوئی مشکل درپیش ہوئی، میں نے حضرت علی بن موسی الرضا کی قبر کی زیارت کی، اور وہاں جا کر اللہ سے اس مصیبت کے دفع ہونے کی دُعا کی اور وہاں کی گئی میری دُعا ہمیشہ قبول ہوئی اور وہ مشکل ختم ہوئی، اس کو میں نے کئی مرتبہ آزمایا اور ہمیشہ میری دُعا وہاں پر قبول ہوئی، اللہ ہم سب کو حضور پاک ﷺ اور ان کے اہل بیت کی محبت پر موت عطا کرے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایک مشہور محدث کسی جگہ کے بارے میں اعتقاد رکھتا ہے کہ وہاں دعا قبول ہوتی ہے جب کہ نصوص میں ایسا کچھ وارد نہیں ہے اور ایک شخص اس کی توجیہ بیان کرتا ہے تو اگر توجیہ بیان کرنے والا بت پرستی سے متہم ہے تو کسی خاص جگہ دعا قبول ہونے کا اعتقاد رکھنے والا بھی یقیناً بت پرستی سے متہم ہونا چاہئے؛ لیکن جو زبان تفتازانی کے حق میں بے لگام ہے، کیا وہ ابن حبان کو بت پرستی کا طعنہ دے گی، کبھی نہیں؛ بلکہ اس کے لئے تاویل کے تمام حربے آزمائے جائیں گے، اس کے باوجود بھی انصاف کا دعویٰ کیا جائے گا، جیسا کہ اس کتاب کے مقدمہ میں کیا گیا ہے۔

ایک مزید غور کی بات یہ ہے کہ اس میں ابن سینا کو قرمطی اور حنفی کہا گیا ہے، یہ میرے محدود علم کے مطابق شاید پہلی مرتبہ ہے کہ کسی قرمطی کو حنفی کہا گیا ہے، شیعہ حضرات میں اور معتزلہ میں سے بعض تو فروعات کے لحاظ سے حنفی رہے ہیں؛ لیکن کوئی قرمطی حنفی رہا ہو، اس کی کوئی تاریخ اور شہادت نہیں ہے، اگر ہے تو اہل علم رہنمائی کریں۔

---

(۱) الثقات: ۸/ ۴۵۷۔

''ولید بن أحمد الحسین أبو عبد اللہ الزبیری'' نے علامہ تفتازانی کی ایک اور عبارت نقل کر کے اس پر مشہور سلفی عالم شمس افغانی کے حوالہ سے الحاد اور زندقہ کی سنگ باری کی ہے، عبارت ملاحظہ ہو :

> أن نفي الجهة يعني علو الله على خلقه هو الدين الحق ، ولكن الكتب السماوية والأحاديث النبوية جاءت خلاف هذا الدين الحق لأجل مصلحة العوام لأنه لو جاءت الكتب السماوية والأحاديث النبوية على نفي الجهة لبادر هؤلاء العوام إلى العناد يسارعوا إلى الإنكار ۔ (۱)

اور اس پر یہ حاشیہ آرائی کی ہے :

> ولا يخفى أن هذه المقالة غاية في الزندقة ونهاية في الإلحاد وهي عين تأويلات الباطنية القرامطة ۔

کمال یہ ہے کہ دونوں جگہ حوالہ اصل کتاب کا نہیں، بلکہ شمس افغانی کی کتاب ''جهود علماء الحنفية'' کا حوالہ ہے، اس سے مصنف کے علمی کمال اور نبوغ کا مزید اندازہ ہوتا ہے کہ اصل مصادر چھوڑ کر ثانی ماخذ پر اکتفاء کر لیا ہے، سوال ہے کہ یہ کہنا کہ قرآن قریم میں بعض باتیں بظاہر عوام کی رعایت کرتے ہوئے آئی ہیں، الحاد اور زندقہ کیسے ہے؟ خود قرآن کریم میں ہے کہ بعض باتیں متشابہات کے قبیل سے ہیں، جن کی مراد اللہ جانتا ہے اور راسخون فی العلم جانتے ہیں (اہل علم کی ایک بڑی تعداد کے قول کے مطابق)، خود اللہ کے رسول نے فرمایا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے، ایک جلیل القدر صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ لوگوں کے عقل کا لحاظ کر کے بات کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول جھٹلائے جائیں، اس خود ساختہ مدنی عالم کی بات مانی جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ قول بھی الحاد وزندقہ ہے؟ کیوں کہ اس کا بھی مفاد وہی ہے جو کہ علامہ تفتازانی کے قول کا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کیلئے علو کی بحث چھوڑ دیجئے اور اس بنیادی نقطہ نظر کو سامنے رکھا جائے کہ قرآن وحدیث میں عوام الناس کا لحاظ کر کے باتیں کہی گئی ہیں اور بعض باتوں کو صراحت کے بجائے اشارے سے بیان کیا گیا ہے تو پھر تفتازانی کے قول اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول میں کوئی بنیادی فرق نہیں رہتا، اور اس کو زندقہ والحاد بتانا فکر ونظر کی کجی اور علم دین سے اپنی جہالت کو دنیا پر آشکار کر دینا ہے۔

---

(۱) الثقات: ۸/ ۴۵۷۔

اسرار دین پر لکھنے والے چاہے غزالی ہوں، یا پھر ابن عبدالسلام ہوں، یا پھر شاہ ولی اللہ ہی کیوں نہ ہوں، سبھی نے اس کی صراحت کی ہے کہ علوم شرعیہ میں بالخصوص صفات الٰہی کے علم میں عوام اور خواص کی شریعت میں تفریق رکھی گئی ہے، بات اگر چہ عمومی طور پر کہی گئی ہے؛ لیکن اس میں ایسے اشارے رکھے گئے ہیں، جس سے خواص اپنی مراد کو پا سکتے ہیں، اگر یہ زندقہ ہے تو یہ سب بھی شاید من جملہ زنادقہ ہی ہوں گے؟ کیوں کہ انھوں نے عوام اور خواص کی تفریق کی ہے؟ جس کا من چاہے امام غزالی اور حضرت شاہ ولی اللہ کی کتابوں کو دیکھ کر جان سکتا ہے۔

ہم علم کے نام پر جہالت کے اس دور میں ہیں، جب خود رائی کا مرض عام ہے، نہ کسی کا احترام ملحوظ ہے اور نہ کسی کی علمی خدمات کا پاس ولحاظ ہے، جسے چاہے مشرک کہہ دیا، جسے چاہا قبر پرست بتا دیا اور جس پر چاہا الحاد وزندقہ کی تہمت لگا دی :

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں
تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانے میں

لکنت

علامہ تفتازانی کے سوانح نگاروں نے یہ واضح کیا ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی: ''وَكَانَ فِي لِسَانه لكنة''۔(۱)

اور یہی بات طبقات المفسرین کے مصنف علامہ محمد بن علی الداؤدی المالکی نے (۲) میں اور علامہ خیر الدین زرکلی نے (۳) میں لکھی ہے، اور شاید یہی وجہ ہے کہ ان کو علامہ شریف جرجانی کے مقابلہ میں مناظرہ میں بظاہر ہار کا سامنا کرنا پڑا؛ کیوں کہ مناظرہ اور مباحثہ میں علم کے ساتھ ساتھ طلاقت لسانی کی بھی ضرورت ہوتی ہے، یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص باوجود گہرے علم کے زبان پر عبور نہ ہونے اور اظہار مافی الضمیر پر پورے طور پر قادر نہ ہونے کی بنیاد پر سامعین کو متاثر نہ کر سکے اور نسبتاً اس سے کم تر علم کا حامل شخص فصاحت و بلاغت کی بنیاد پر بازی لے جائے اور سامعین کو متاثر کر دے۔

علامہ تفتازانی کی ذات میں ان لوگوں کے لئے سبق ہے جو زبان کی تنگی سے شاکی ہیں، ان کو غور کرنا چاہئے کہ علامہ نے کس طرح زبان کی تنگی کی تلافی اپنے قلم سے کی اور صدیوں تک بہترین اذہان پر شرق تا غرب حکمرانی کی، آج کون جانتا ہے خوش بیان واعظین اور سامعین پر جادو کرنے والے مقررین کو؛ لیکن علامہ کا نام زندہ ہے، ان کا کام زندہ ہے اور ان کی کتابیں پڑھ کر علم وفضل کی دولت حاصل کرنے والے زندہ ہیں۔

---

(۱) بغیۃ الوعاۃ:۲/۲۸۵۔ (۲) طبقات المفسرین للداودی:۲/۳۱۹۔ (۳) الأعلام:۷/۲۱۹۔

انتقال

علامہ تفتازانی ان خوش نصیب لوگوں میں سے ایک تھے جنھوں نے وقت کے ایک ایک لمحہ کو کشید کیا، اس کو اپنے حق میں ذخیرہ آخرت اور دوسروں کے لئے دین و دنیا میں نفع بخش بنایا؛ لیکن موت کی اٹل حقیقت سے کسی کو مفر نہیں ہے، علامہ تفتازانی کی موت سمرقند میں ہوئی، اس پر تقریباً سبھی سوانح نگار متفق ہیں؛ لیکن تاریخ وفات میں چھ اقوال ہیں، ان میں سے دو قول زیادہ مشہور ہے ایک تو ۷۹۱ھ میں وفات کا قول، یہ قول مؤرخین کی ایک کثیر تعداد سے منقول ہے جس میں حافظ ابن حجر جیسے اساطین علم شامل ہیں، دوسرے ۷۹۲ھ اوراس میں بھی کئی معتبر نام ہیں، جیسے ان کے پوتے یحییٰ، علامہ طاش کبری زادہ، قاضی شوکانی، علامہ فرنگی محلی، نواب صدیق حسن خان وغیر ذلک، اور دلائل کے لحاظ سے موخر الذکر قول کو ترجیح ہے، اولا تو اس کے قائلین میں علامہ کے پوتے ہیں اور صاحب البیت ادریٰ بما فیہ، دوسرے اس قول کے قائلین میں علامہ کے بعض شاگرد ہیں اور استاد کے بارے میں شاگرد کو زیادہ علم ہوگا، تیسرے علامہ کی قبر پر یہی تاریخ وفات لکھی ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ علامہ کے قبر پر تاریخ وفات ان کے گھر والوں نے لکھوایا ہوگا اور تازہ تازہ حادثہ رہا ہوگا؛ لہٰذا تاریخ میں بھی کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔

اولاد واحفاد

محمد بن مسعود

کتب تاریخ وتراجم میں آپ کے ایک بیٹے کا ذکر ملتا ہے، جن کا نام محمد تھا، علوم اسلامی میں آپ کو گہرا رُسوخ تھا، اور تیمور لنگ کے دربار سے آپ وابستہ تھے، اور سمرقند میں ہی آپ کا قیام تھا، جب تیمور کا انتقال ہو گیا تو آپ ہرات چلے آئے اور ہرات میں ہی ۸۳۸ھ میں طاعون کی بیماری میں آپ کا انتقال ہوا۔(۱)

یحییٰ بن محمد بن مسعود

علامہ تفتازانی کے ایک پوتے کا ذکر کتابوں میں ہے، جن کا نام یحییٰ تھا، آپ بڑے عالم دین تھے، آپ نے تیمور کے بیٹے شاہ رخ کے آخری دور سے لے کر مرزا سلطان حسین کا دور دیکھا، آپ اس دوران شیخ الاسلام کے منصب پر فائز تھے، علوم وفنون میں گہرا رسوخ تھا، طلبہ کے افادہ اور تدریس کی ذمہ داریوں کے ساتھ آپ قضا جیسے اہم منصب کے بھی ذمہ دار تھے، آپ نے نیک نامی کی زندگی گزاری، آپ کی بعض تصنیفات بھی ہیں، جیسے مفتاح الفقہ

(۱) التعلیقات السنیۃ علی فوائد البہیۃ: ۱۳۸۔

جوفقہ شافعی میں علامہ تفتازانی کی نامکمل تصنیف تھی، اس کو آپ نے مکمل کیا، اسی طرح کشاف کا ایک حاشیہ لکھا، جس میں علامہ جرجانی کے اعتراضات کے جواب پر خاص توجہ تھی، آپ کا انتقال سنہ ۸۸۷ ہجری میں ہوا۔(۱)

احمد بن محمد بن مسعود

علامہ سعدالدین تفتازانی کے پڑپوتے کا ذکر احمد کے نام سے کتابوں میں مذکور ہے اور پورا نسب نامہ اس طرح ہے، احمد بن یحیٰ بن محمد بن مسعود، آپ کا لقب سیف الدین تھا، تفسیر، حدیث، فقہ، اُصولِ فقہ، عربی زبان وادب، علم کلام، منطق اور دیگر فنون میں آپ یگانہ روزگار تھے، دُور دُور سے طلبہ آپ کے پاس آکر اپنی علمی تشنگی بجھاتے، اور والد کے انتقال کے بعد ہرات کا منصب قضا آپ کو تفویض ہوا، آپ اس منصب پر ۳۰ سال فائز رہے، اور اس دوران تصنیف وتالیف اور طلبہ کو مستفید کرتے رہے، جب سنہ ۹۱۶ میں شاہ اسماعیل بن حیدر صفوی ہرات پر قابض ہوا تو اس نے دیگر علماء کے ساتھ آپ کو بھی قتل کردیا، جس کی وجہ سے آپ کو شہید کہا جاتا ہے۔

آپ کی متعدد تصنیفات ہیں، جن میں سے کچھ کا ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) الفوائد والفرائد۔

(۲) حاشیہ علی المطول۔

(۳) حاشیہ علی المختصر۔

(۴) حاشیہ علی التلویح۔

(۵) حاشیہ علی شرح الوقایۃ لصدر الشریعۃ۔

(۶) شرح تہذیب المنطق والکلام۔

(۷) شرح الفرائض السراجیۃ۔(۲)

(۸) تعلیقۃ علی اوائل الہدایۃ المرغینانی۔

(۹) حاشیۃ علی لوامع الاسرار شرح مطالع الانوار۔

(۱۰) حاشیہ علی وائل الکشاف۔(۳)

---

(۱) دیکھئے: التعلیقات السنیۃ: ۱۳۴، ہدیۃ العارفین ۲/ ۵۲۹، کشف الظنون ۲/ ۱۴۷۹، معجم المولفین: ۱۳/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیہ علی شرح الجلال الدوانی علی العقائد العضدیۃ۔

(۳) دیکھئے: التعلیقات السنیۃ: ۱۲۷، ہدیۃ العارفین: ۱/ ۱۳۸، روضات الجنات: ۱/ ۳۴۲، معجم المولفین: ۲/ ۲۰۵، کشف الظنون: ۱/ ۴۷۵۔

ویسے حیرت کی بات ہے کہ بعض کتابوں میں آپ کو بھی آپ کے پرداد کی طرح شافعی کہا گیا ہے؛ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ آپ کی بھی فقہ شافعی میں صرف ایک کتاب اور فقہ حنفی میں کئی کتابوں کا ذکر ملتا ہے، جس سے گمان غالب یہ ہے کہ آپ بھی حنفی ہی ہوں گے؛ لیکن بعض غلط فہمیوں کی وجہ سے آپ کو شافعیت کی جانب منسوب کر دیا گیا، جیسا کہ آپ کے پردادا کے ساتھ ہوا ہے، اس طرح پردادا اور پرپوتے میں ایک مشابہت نظر آتی ہے۔

● ● ●

مطالعہ کی سرگذشت

خالد سیف اللہ رحمانی

جواب نمبر : ۱

کسی بھی شخص کے لئے یہ متعین کرنا آسان نہیں کہ اس کے ذوقِ مطالعہ کا آغاز کب سے ہوا ؟ کیوں کہ یہ ایک تدریجی اور ارتقائی عمل ہے، اور غیر محسوس اور غیر متعین طور پر اس کا آغاز ہوتا ہے، تاہم میری یادداشت کے مطابق اگر میں اپنے سفرِ مطالعہ کی داستان بیان کرنا چاہوں تو اس کا نقطۂ آغاز خود میرا گھر ہے ، میرے دادا حضرت مولانا عبدالاحد صاحبؒ نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندیؒ سے بخاری شریف پڑھی تھی ، اور دورہ حدیث کے امتحان میں تمام مضامین میں صد فیصد نمبرات حاصل کئے تھے، پھر دیوبند سے فراغت حاصل کرنے کے بعد حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ سے بھی کسبِ فیض کیا، میرے والد صاحبؒ تنفس کے مرض کی وجہ سے دیوبند نہ جاسکے اور اپنے والد سے حدیث اور دوسرے مضامین کا درس لیا؛ لیکن وہ مطالعہ کے خوگر اور بہت ہی قوی الحفظ عالم دین اور طبیب تھے، میرے چچا حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ ماضی قریب کے مشاہیر علماء میں سے تھے، وہ حضرت مدنیؒ کے شاگردوں میں تھے، انھوں نے بھی دیوبند میں دورۂ حدیث کے مضامین میں صد فیصد نمبرات حاصل کئے تھے؛ اس لئے گھر میں علمی ماحول تھا، علمی مذاکرے ہوتے رہتے تھے، اور چھوٹا موٹا خاندانی کتب خانہ بھی تھا، جس میں منتخب عربی و اسلامی علوم کی کتابیں موجود تھیں، میرے والد صاحب کو مطالعہ کا بڑا ذوق تھا؛ حالاں کہ ان کا ذریعہ معاش طبابت تھا؛ لیکن ان کا زیادہ وقت مطالعۂ کتب ہی میں گذرتا تھا، خاص کر تفسیر مدارک، سنن ترمذی اور مشکوٰۃ شریف کا بہت زیادہ مطالعہ کرتے تھے، میرا اندازہ ہے کہ کئی بار انھوں نے ان کتابوں کو بالاستیعاب پڑھا ہوگا، اس زمانہ میں ہمارے گاؤں میں بجلی کی سہولت نہیں تھی؛ لیکن یہ بات گویا میری والدہ مرحومہ کی واجبات میں تھی کہ مغرب سے پہلے آنگن میں بچھی ہوئی چارپائی پر چادر بچھادیں، تکیہ لگادیں اور سامنے ایک چھوٹے سی میز پر لالٹین جلادیں، جس کے شیشہ کو اچھی طرح صاف کیا جاتا، وہ مغرب کی نماز پڑھ کر تشریف لاتے اور چارپائی پر بیٹھ جاتے ، پھر عشاء کی نماز کے وقفہ کے ساتھ کئی گھنٹہ مطالعہ کرتے ، یہ روز کا معمول تھا، یہیں سے میرے ذہن میں مطالعہ کی اہمیت جاں گزیں ہوئی۔

خود قاضی صاحبؒ کو مطالعہ کا ایسا ذوق تھا کہ جب بھی گھر پر ہوتے یا تو لوگوں کے مسائل حل کرتے ، یا کتاب سامنے ہوتی ، اس دور میں ان کے اسفار بہت زیادہ ہوتے تھے ، زیادہ تر ٹرین سے ، کبھی کبھی جیپ سے ، یہاں تک کہ دیہات وقریہ جات کا سفر ٹائر گاڑی سے ہوتا تھا ، ان کی تقریر بہت ہی مؤثر اور دردمندانہ ہوتی تھی ، ایسا کم ہوتا تھا کہ ان کی تقریر ہو اور سامعین کے آنکھوں سے آنسو جاری نہ ہوں ، لوگ ان سے بہت محبت کرتے تھے ، ان کے سفر کا سامان ہم لوگ تیار کرتے تھے ، جس میں ٹفن بکس اور بستر بند کے علاوہ ایک متوسط درجہ کا مضبوط تھیلا کتابوں کا ہوتا تھا ، ان کا پورا سفر مطالعہ میں گذرتا تھا اور جب سفر سے واپس آتے تو کتابوں کے اس تھیلے کے ساتھ ایک نئی خریدی ہوئی کتابوں کی تھیلی ساتھ آتی تھی ، جہاں کوئی اچھی کتاب نظر آجاتی تو خرید کئے بغیر ان کو چین نہ آتا تھا ، مطالعہ کا ایسا ذوق رکھنے والے لوگوں کے درمیان میں نے اپنی آنکھیں کھولی اور ان کی آغوش میں پرورش پائی ؛ اس لئے اسی زمانہ سے کچھ چھوٹی موٹی اُردو کی آسان کتابیں یا کہانیاں پڑھا کرتا تھا۔

میرے گھر کے پڑوس میں میرے رشتہ کی دادی کا مکان تھا ، جو کافی عمر رسیدہ تھیں اور تنہا رہتی تھیں ، میں بہت سی دفعہ اپنی کتاب لے کر ان کے گھر چلا جاتا تھا ؛ تاکہ یکسوئی کے ساتھ پڑھوں ، گھر پر رہتا تو والدہ مرحومہ کسی ضرورت سے بار بار دُکان بھیج دیتیں ، اس سے بچنے کے لئے ان کے گھر چلا جاتا ، اور ان سے کہتا کہ اگر کوئی میرے بارے میں پوچھنے کے لئے آئے تو آپ انھیں نہ بتائیں ، اس زمانہ میں جن کتابوں کا مطالعہ کیا ، ان میں سے دو کتابوں کے نام اب بھی ذہن میں محفوظ ہیں ، ایک کتاب کا نام تو یاد نہیں رہا ؛ لیکن اس کا موضوع شہادت حسینؓ تھا ، عجب نہیں کہ وہ کسی شیعہ عالم کی رہی ہو ، میں اسے پڑھ کر خوب روتا اور اگر کوئی آدمی آجاتا تو اپنے آنسو چھپانے کی کوشش کرتا ، دوسری کتاب کچھ اور شعور ہونے کے بعد پڑھی ، وہ مولانا مودودیؒ کی تصنیف ''پردہ'' تھی ، مجھے اس کتاب کا طرز تحریر اور طریقۂ استدلال بہت متاثر کرتا تھا ، جب میں جامعہ رحمانی مونگیر (بہار) میں داخل ہوا ، جو مشرقی ہندوستان کی سب سے بڑی دینی درسگاہ ہے ، تو وہاں اس ذوق کو اور جلا حاصل ہوئی ، وہاں کا کتب خانہ بڑا عمدہ تھا ، جو بانی ندوہ حضرت مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کا قائم کیا ہوا تھا ، اس کی عمارت بھی بہت خوبصورت تھی ؛ لیکن طلبہ کو اس سے براہ راست استفادہ کا موقع نہیں ملتا تھا ، میں بعض اساتذہ کے ذریعہ لائبریری سے کتابیں نکلواتا اور اس کا مطالعہ کرتا ، ایک آدھ کو چھوڑ کر یہ سب اُردو کتابیں ہوتیں۔

ایک دن جامعہ رحمانی کے موجودہ نگرانِ اعلیٰ امیر شریعت حضرت مولانا سید محمد ولی رحمانی دامت برکاتہم نے جو اس وقت استاذ تھے ، اور مجھے بھی ان سے تلمذ کا شرف حاصل ہے ، اپنے ایک خطاب میں طلبہ کو ترغیب دی کہ آپ لوگ لائبریری سے استفادہ کریں اور جو کتاب پڑھنا چاہیں ، مجھ سے ملیں ، میں آپ کو نکلوا کر دوں گا ، میرے لئے یہ

اعلان مژدۂ جانفزا سے کم نہیں تھا، لائبریری میں مولانا ابوالکلام آزادؒ کی 'البلاغ' اور 'الہلال' کی فائلیں تھیں، میں نے مولانا کو درخواست دی کہ مجھ کو برائے مطالعہ یہ فائلیں چاہئیں، انھوں نے اجازت دے دی؛ لیکن چوں کہ لائبریری کے لئے الگ سے کوئی عملہ متعین نہیں تھا، اس لئے بڑی مشکل سے اس کی اجازت ملی کہ آپ لائبریری ہی میں بیٹھ کر مطالعہ کریں، اور یہ احتیاط واجبی بھی تھی؛ کیوں کہ یہ فائلیں قریب قریب بوسیدہ شکل میں تھیں، اسی زمانہ میں مولانا ابوالکلام آزادؒ، مولانا عبدالماجد دریابادیؒ، پروفیسر رشید احمد صدیقی مرحوم، مولانا سید مناظر حسن گیلانیؒ، اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی کتابیں بہت ذوق وشوق سے پڑھتا تھا، مولانا مودودیؒ کی کتاب تو شہر میں موجود جماعت اسلامی کے مکتبہ سے مل جاتی تھی؛ لیکن بقیہ کتابوں کے لئے ہم پانچ ساتھیوں نے مل کر ایک سوسائٹی قائم کرلی تھی، ہر ماہ ہم پانچوں لوگ پانچ روپیہ جمع کرتے تھے اور پچیس روپیہ کی کتابیں آجایا کرتی تھیں، اور باری باری ایک ایک سیٹ سب کو مہیا ہوجاتا تھا، دس مہینوں میں خریدی کتب کا دودور مکمل ہوجاتا تھا، پانچ روپئے اس زمانہ میں ہم لوگوں کے لئے کچھ کم نہیں تھے، ہر مہینہ ناشتہ کے لئے دس روپئے گھر سے آتے تھے، جس میں پانچ روپئے کتابوں میں چلے جاتے تھے اور بقیہ پانچ روپے دوسری ضروریات میں؛ اس لئے اکثر ناشتہ کا فاقہ ہوتا تھا۔

اس زمانہ میں جن کتابوں کو میں نے شوق سے پڑھا، ان میں علامہ شبلیؒ کی الغزالی اور علم الکلام بھی ہے، مجھ کو اس زمانہ میں نہ جانے کیوں معقولات سے کسی قدر دلچسپی پیدا ہوگئی تھی، مجھ سے نیچے کے طلبہ منطق وفلسفہ کی کتابیں مجھ سے درساً درساً پڑھتے تھے؛ چوں کہ علامہ شبلیؒ نے علم الکلام میں بعض ایسے مضامین بیان کئے ہیں، جو معقولی نوعیت کے ہیں، اس لئے مجھے اس سے دلچسپی ہوگئی؛ حالاں کہ وہ اس وقت میرے معیار سے اونچی کتاب تھی، ان کتابوں کے مطالعہ سے علامہ شبلیؒ کی دوسری کتابوں کو پڑھنے کا ذوق پیدا ہوا اور الفاروق کا مطالعہ کیا، سیرت النبی میں علامہ شبلی کے عشق نبوی سے سرشار قلم نے ولادت باسعادت کی جو منظر کشی کی ہے، پوری طرح نہ سمجھ پانے کے باوجود میں اسے بار بار پڑھتا تھا اور سر دُھنتا تھا، اسی طرح علامہ سید سلیمان ندویؒ کی ''خطبات مدراس'' کو پڑھا اور بار بار پڑھا، جامعیت سے متعلق بعض اقتباسات تو ازبر ہوگئے تھے۔

جامعہ رحمانی میں اگرچہ بہت اچھا کتب خانہ تھا، نہایت جید الاستعداد اساتذہ تھے، درس وتدریس میں مسابقت کا ماحول تھا؛ لیکن طلبہ کا عمومی مزاج اساتذہ کے درس کو سمجھنے اور پھر مذاکرہ کے ذریعہ اس کو اپنے ذہن میں راسخ کرنے تک محدود تھا، خارجی مطالعہ یا درسیات کی شروح کو دیکھنے کا زیادہ رجحان نہیں تھا، ہاں یہ ضرور تھا کہ اُردو شرح کو دیکھنے کو ایک عیب سمجھا جاتا تھا، اگر استاذ کے پاس کوئی اُردو شرح ہوتی تو وہ اس کو چھپا کر رکھتے تھے: اس لئے یہاں عربی ماٴخذ کے مطالعہ کا کوئی خاص ذوق پیدا نہیں ہو پاتا تھا، اس سے صرف دو چار مستثنیات ہیں، جیسے جب میں کافیہ

کے سال میں تھا تو مجھے استاذ نے تحریر سنبٹ اور ایسا غوجی دی کہ میں اس کا مطالعہ کروں، دورہ حدیث میں مسلم شریف ایک بہت ہی باکمال استاذ حضرت مولانا اکرام علی صاحبؒ کے پاس تھی، ہندوستان میں مسلم کا نسخہ شرح نووی کے ساتھ طبع ہوا ہے، وہ مجھے تاکید کرتے کہ میں روز کا روز نووی پڑھ کر درسگاہ میں آؤں، وہ گاہے گاہے میرا امتحان بھی لیتے تھے کہ کیا میں واقعی شرح نووی کا مطالعہ کر رہا ہوں، اللہ کا شکر ہے کہ میں نے ان کے اعتماد کو قائم رکھا، اسی زمانہ میں مولانا آزادؒ اور مولانا مودودیؒ کی میں نے تقریباً تمام کتابیں پڑھ ڈالی، اس سے خاص طور پر تحریر کا سلیقہ پیدا ہوا۔

مونگیر سے فراغت کے بعد میں دیوبند گیا اور دوبارہ دورۂ حدیث کیا، دیوبند میں ہمیشہ سے مطالعہ کا بہت اچھا ذوق رہا ہے، وہاں مجھے مطالعہ کا ایک نیا اُفق ملا، میں نے شروع سال میں فتح الباری کا پورا مقدمہ حضرت مولانا اکرام علی صاحبؒ کے مشورہ سے تقریباً حرفاً حرفاً پڑھا، وہاں کتب خانہ کے ناظم مولانا محمد حنیف امروہویؒ تھے، ان کا حافظہ غضب کا تھا، اپنی زندگی میں قوتِ حفظ کے اعتبار سے جن دو تین شخصیتوں کو سب سے زیادہ فائق پایا، ان میں ایک وہ بھی تھے، وہ نیچے سے بیٹھے ہوئے بالائی الماریوں کی کتابوں کے بارے میں بتادیتے تھے کہ یہ فلاں خانہ میں فلاں جگہ پر ہے، اللہ نے ان کے دل میں میرے لئے بڑی شفقت ڈال دی تھی، جو کتابیں ناقابل اجراء تھیں، وہ بھی دیدیتے تھے، دیوبند میں دوپہر کا وقفہ کافی طویل ہوتا تھا، میری گذارش پر وہ مجھے کتب خانہ کے اندر چھوڑ دیتے تھے اور باہر سے مقفل کر کے چلے جاتے تھے، پھر جب واپس آتے تو کھول دیتے، اللہ تعالیٰ ان کو غریق رحمت فرمائے، آمین۔

دار العلوم میں میں نے متنوع موضوعات پر مطالعہ کیا، اسلامی علوم کا بھی، ادبیات کا بھی، عربی لٹریچر کا بھی اور اُردو کا بھی، دیوبند سے فراغت کے بعد میرے سرپرست ومحسن امیر شریعت حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ نے دو سال کے لئے مطالعہ وتحقیق کی غرض سے مجھے امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ میں رکھ دیا، جہاں ایک طرف میرے عم محترم حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحبؒ جیسا کثیر المطالعہ فاضل تھا تو دوسری طرف حضرت مولانا سید نظام الدین صاحبؒ جیسا مربی بھی تھا، وہاں دو صاحب دیوان شعراء بھی تھے: جناب اصغر امام فلسفیؒ اور جناب حاجی محمد شفیع صاحبؒ؛ اس لئے کثرت سے ادبی مجلسیں جما کرتی تھیں، قاضی صاحبؒ کی قیام گاہ ہی لائبریری تھی، جہاں عربی واُردو کتابوں کا کافی بڑا ذخیرہ تھا، قضاء کے موضوع پر بھی کافی کتابیں تھی، اس لائبریری سے میں نے کافی استفادہ کیا اور قاضی صاحبؒ کی رہنمائی میں قضاء کے موضوع پر اچھا خاصا مطالعہ کا موقع لا، اس وقت تک بدائع الصنائع دیکھنے کا موقع نہیں ملا تھا اور اس زمانہ میں عام طور پر ہندوستان میں یہ کتاب دستیاب نہیں تھی؛ کیوں کہ ہندوستان میں طبع نہیں ہوئی تھی، جب اس کتاب کو میں نے پہلی بار پڑھنا شروع کیا تو اس قدر متاثر ہوا کہ اس کو الفاظ کے پیکر میں نہیں ڈھالا جاسکتا، میرا خیال ہے کہ جو کچھ تھوڑا بہت اپنے بزرگوں کی توجہ سے فقہی ذوق پیدا ہوا،

غالباً اس کا آغاز اسی کتاب کے مطالعہ سے ہوا، اس وقت ہندوستان میں مکمل شامی کے نسخے بھی نہیں ملتے تھے، قاضی صاحبؒ کے پاس حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ کے زیر مطالعہ رہنے والی شامی کا نسخہ تھا، طباعت بھی صاف ستھری تھی، اور اس پر جا بجا ان کے حواشی بھی تھے، حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ میرے دادا کے ہم درس تھے؛ اس لئے قاضی صاحبؒ سے بڑی محبت فرماتے تھے، اور ان کو یہ نسخہ عنایت فرمایا تھا، علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی فیض الباری کی طباعت غالباً ناشرین کے اختلاف کی وجہ سے اُن دنوں موقوف تھی، دارالعلوم دیوبند میں اس کا ایک پُرانا نسخہ تھا، اس کے اوراق بڑی احتیاط سے پلٹنا پڑتا تھا، جسے دو چار بار دیکھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی، یہاں اس کتاب کا نسخہ اچھی حالت میں تھا اور یہیں اس سے استفادہ کا موقع ملا، بہر حال یہ دو سالہ زندگی میرے مطالعہ کی نشوونما میں بڑی اہمیت کی حامل ہے، اس کے بعد تو تدریس وتالیف کا دور شروع ہوا اور مطالعہ ایک شوق سے گذر کر ضرورت بن گیا۔

جواب نمبر : ۲

جن شخصیتوں کی صحبت سے مجھ میں مطالعہ کا ذوق پروان پڑھا، ان کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان میں درسیات کے مطالعہ میں حضرت مولانا اکرام علی صاحبؒ کی اور دوسرے موضوعات پر حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحبؒ کی توجہ کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، مجھے اس کا کوئی موقع میسر نہیں آیا کہ کسی خاص رہنما کی رہنمائی میں تسلسل کے ساتھ مطالعہ کروں، تاہم ابتدائی مرحلہ میں تو کسی صاحبِ علم سے مشورہ ضرور ہی کرنا چاہئے؛ البتہ میرا خیال ہے کہ جب انسان میں مطالعہ کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو اس کا ذوق خود اس کی رہنمائی کرتا جاتا ہے، عقل وشعور کی منزل پر پہنچنے کے بعد بھی مطالعہ کے باب میں کسی رہنما پر مکمل انحصار سے انسان کا مطالعہ یکطرفہ ہو جاتا ہے اور انسان مطالعہ میں وسعت وتنوع سے محروم رہتا ہے، سوائے اس کے کہ کسی خاص موضوع پر مطالعہ کرنا ہو اور اس کے موضوع کے متخصص سے مشورہ لیا جائے۔

میرے مطالعہ کے جو مختلف ادوار ہیں اور جو ارتقائی تبدیلیاں ہیں، ان کا جواب سوال نمبر : ۱ میں آچکا ہے، ویسے میرا پسندیدہ موضوع حدیث، سیرت، فقہ اور شبہات حول الاسلام رہا ہے اور اُردو ادب کی کتابوں سے بھی کسی قدر دلچسپی رہی ہے۔

جواب نمبر : ۳

پسندیدہ مصنفین کے بارے میں بتلانا بہت دشوار ہوتا ہے؛ کیوں کہ مختلف ادوار میں انسان مختلف مصنفین

سے متاثر ہوتا ہے، تاہم تفسیر میں مجھے علامہ قرطبیؒ کی احکام القرآن، حدیث میں صحاح ستہ کے علاوہ امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار اور مشکلات الآثار بہت پسند ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث میں امام طحاویؒ کا کام ایک مجتہدانہ کام ہے، جس سے احادیث میں دفع تعارض کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور اس کی اہمیت اس حقیر کی نظر میں فقہی اختلافات پر مبنی مباحث سے زیادہ ہے، کتبِ فقہ میں علامہ کاسانیؒ کے بدائع الصنائع اور علامہ ابن قدامہؒ کی المغنی مجھے بہت محبوب ہے اور اسلام کے مجموعی نظام حیات کے باہمی ارتباط اور احکام شریعت کے مصالح کو سمجھنے کے لئے امام غزالیؒ کی احیاء العلوم، علامہ عزالدین بن عبدالسلامؒ کی مصالح الاحکام اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی حجۃ اللہ البالغۃ، نہایت پسندیدہ کتابیں ہیں؛ حالاں کہ ان کتابوں کے بالاستیعاب مطالعہ کا موقع نہیں ملا؛ لیکن متفرق مقامات سے بار بار پڑھا ہے اور جب بھی پڑھا، دل و دماغ کو غذا حاصل ہوئی، اسی طرح اُصولِ فقہ میں علامہ قرافیؒ کی کتابیں، علامہ شاطبیؒ کی الموافقات اور اُصولِ فقہ کے شافعی منہج پر لکھی گئی کتاب الاحکام فی اُصول الاحکام للآمدی سے بہت فائدہ پہنچا، ان تالیفات کے واسطہ سے میرے محبوب مصنفین کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، ان کے علاوہ اُردو مصنفین میں حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ اور حضرت مولانا محمد منظور نعمانیؒ بڑے محبوب مصنف ہیں، ایک زمانہ میں نیاز فتحپوری کی تحریر بھی پڑھنے لگا تھا اور ان کے اُسلوبِ تحریر سے بڑا متاثر ہوتا تھا؛ لیکن ایک بار والد مرحوم نے دیکھ لیا اور سختی سے منع کیا، اس کے بعد پھر کبھی نیاز فتحپوری کو ہاتھ نہیں لگایا، میں نے افسانے، ناول وغیرہ طرز کی تحریریں بہت کم پڑھی ہیں، تاہم ایک زمانہ میں گاہے گاہے بیسویں صدی پڑھ لیا کرتا تھا، اس کے افسانے بڑے مہذب اور سبق آموز ہوتے تھے، کرشن چندر کے بعض افسانے پڑھے، جو دل کو بہت بھائے؛ لیکن اب تو ان کے عنوان تک یاد نہیں رہے، مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کا اداریہ ''سچی باتیں'' (صدق جدید) مولانا عثمان فارقلیطؒ کا اداریہ الجمعیۃ اور محمد مسلم صاحبؒ کا اداریہ 'دعوت' شوق سے پڑھتا تھا، اور اب بھی کبھی نظر آجاتا ہے تو اسی رغبت سے پڑھتا ہوں، طنز و مزاح کے پڑھنے کا ایک زمانہ تک بہت شوق رہا اور اس میں پطرس بخاری اور مجتبیٰ حسین کی تحریروں نے زیادہ متاثر کیا، اگر منظوم مزاح گوئی کو بھی آپ اس میں شامل کرلیں تو اکبر الٰہ آبادیؒ کا بھی کوئی جواب ہوسکتا ہے؟

جواب نمبر : ۴

عام طور پر میں عصر سے شب کے بارہ بجے تک مطالعہ کرتا، یا تصنیف و تالیف کی خدمت انجام دیتا ہوں، آج بھی میرے مطالعہ کے اوقات اسی طرح قائم ہیں؛ البتہ 'قاموس الفقہ' کی تالیف کے زمانہ میں ہفتہ میں کئی دنوں رات کے تین بجے تک مطالعہ میں وقت گذرتا تھا، اب بھی کبھی کبھی شب کے ایک ڈیڑھ بجے تک مطالعہ کی توفیق مل جاتی ہے؛ لیکن ایسا کم ہوتا ہے، جہاں تک سفر میں مطالعہ کی بات ہے تو یہ تو میرے لئے مطالعہ کا سنہرا وقت ہوتا ہے،

سفر کی ضروریات کے علاوہ سفر کا پورا وقت مطالعہ میں گذرتا ہے، اور آج کل کاموں کے ہجوم کی وجہ سے یہ ایک طرح کی ضرورت ہوگئی ہے، اسی طرح رمضان المبارک بھی میرے لئے مطالعہ کے اعتبار سے بہت بابرکت وقت ہوتا ہے، ایک زمانہ میں تراویح کے وقت سے سحر تک مطالعہ اور تصنیفی کاموں میں مشغول رہتا تھا، اب اس میں فرق آ گیا ہے؛ لیکن پھر بھی یہ مہینہ سال بھر کی مطالعاتی اور تصنیفی کوتاہیوں کی تلافی کرتا ہے۔

جواب نمبر : ۵

نئے لکھنے والوں کے لئے میرا مشورہ ہے کہ :

الف : مطالعہ میں تسلسل ہونا چاہئے اور روز اس کے لئے دوسری مصروفیات کی طرح کچھ وقت متعین ہونا چاہئے، اس سے بڑی برکت ہوتی ہے، کتابوں کا انتخاب ابتدائی مرحلہ میں کسی صاحب قلم یا وسیع المطالعہ استاذ کی نگرانی میں کرنا چاہئے، پھر جب خود دلچسپی پیدا ہوجائے تو اس کے ساتھ ساتھ اپنے ذوق سے بھی کام لینا چاہئے اور جس موضوع سے رغبت ہو، اسے مقدم رکھنا چاہئے۔

ب : مطالعہ جس کی پیشہ ورانہ ذمہ داریوں میں شامل نہیں ہے، اس کو مطالعہ کا کوئی محرک تلاش کرنا چاہئے، جیسے کسی موضوع پر لکھیں، خطاب کریں، مذاکرہ میں حصہ لیں، درس دیں، تو یہ سب چیزیں مطالعہ کا محرک بنتی ہیں، اس میں دلچسپی بھی پیدا ہوتی ہے اور مطالعہ ذہن میں محفوظ بھی رہتا ہے۔

ج : مطالعہ کے دوران جو اہم باتیں آئیں یا تو ان کو نشان زد کرلیا جائے، یا اس کی فہرست بنالی جائے تو بڑا نفع ہوتا ہے اور یہ عمل مطالعہ کو مستحضر رکھنے میں معاون ہوتا ہے۔

ہ : اسلامیات کا مطالعہ کرنے والوں کو چاہئے کہ ہر موضوع کی کم سے کم ایک کتاب — چاہے وہ مختصر متن ہو — بالاستیعاب اور توجہ کے ساتھ پڑھے، اس سے آئندہ کا مطالعہ آسان ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ انسان آسانی سے جب کسی بات کو سمجھتا ہے تو اس کو پڑھنے میں بھی دلچسپی پیدا ہوتی ہے۔

و : ہمارے روایتی علماء کے یہاں عام طور پر زبان و بیان کی خوبصورتی مفقود ہوتی ہے، تحریریں خشک اور سپاٹ ہوتی ہیں، بعض مضامین میں تو یہ ایک مجبوری ہے؛ لیکن ہر جگہ ایسا نہیں، اس سے جدید تعلیم یافتہ لوگوں اور عام پڑھے لکھے لوگوں میں ان کی تحریریں پڑھنے کی رغبت پیدا نہیں ہوتی؛ اس لئے اس پر ضرور توجہ دینی چاہئے اور زبان و بیان کے تعلق سے بعض مصنفین جیسے علامہ شبلی نعمانیؒ، علامہ سید سلیمان ندویؒ، مولانا ابوالکلام آزادؒ، مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ وغیرہ کو گاہے گاہے پڑھتے رہنا چاہئے۔

● ● ●

حضرت مولانا حبیب اللہ مدنیؒ

خالد سیف اللہ رحمانی

ہر دور میں کچھ ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں، جو فنا فی العلم ہوتی ہیں، جن کو کتابوں سے عشق کے درجہ میں محبت ہوتی ہے، تحقیق وجستجو کو وہ اوڑھنا بچھونا بنا لیتے ہیں، اوران کی ہر گفتگو علم کے انوار بکھیرتی ہوئی نظر آتی ہیں، سلف کے دور میں تو ایسے اہل علم کی بڑی تعداد تھی؛ لیکن موجودہ دور میں بھی بعض ایسی شخصیتیں مل جاتی ہیں، ان ہی میں ایک حضرت مولانا حبیب اللہ قربان مظاہریؒ تھے، وہ خود ایک جوہر قابل تھے، اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ کی نگاہ کیمیا اثر نے ان کو مزید آبدار کردیا تھا، ہندوستان کے ایک مردم خیز خطہ بہار کے ضلع چمپارن میں وہ پیدا ہوئے، سنہ پیدائش ۱۳۶۳ھ مطابق ۱۹۴۳ء بتایا جاتا ہے، ابتدائی تعلیم اپنے علاقہ میں حاصل کی اور پھر حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ کی کشش انہیں کم عمری میں مظاہر علوم سہارن پور کھینچ لائی، یہاں انھوں نے اس وقت کے اکابر اساتذہ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ، حضرت مولانا محمد یونس جونپوریؒ، حضرت مولانا مفتی مظفرحسین صاحبؒ، حضرت مولانا مفتی محمد یحییٰ صاحبؒ اور حضرت مولانا سید محمد عاقل صاحب مدظلہ وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔

حضرت شیخ الحدیثؒ سے ان کو ایسا قرب حاصل ہوا کہ علوم ظاہری بھی ان سے حاصل کیا، علوم باطنی میں بھی ان سے مستفید ہوئے اور احسان وسلوک کی راہ میں بھی ان کے مجاز قرار پائے، سفر وحضر کے حاضر باش ہوئے، خطوط کی ذمہ داری ان کے سپرد ہوئی اور مزاج شناس ایسے ہوگئے کہ مضمون خط کا املا کرانے کے بجائے شیخ انہیں کو جواب لکھنے کا یا جواب کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا فرماتے تھے۔

کتابوں سے انہیں عشق تھا، اس حقیر کو دو تین بار ان کی خدمت میں حاضری کا اور ان کی دعوت طعام سے محظوظ ہونے کا موقع ملا ہے، ان کا کمرہ کچھ اس طرح تھا کہ گویا اینٹوں سے نہیں کتابوں سے دیواریں چنی گئی ہوں، وہ خود کتابیں خریدتے، دوست احباب اور اہل علم کو ہدیہ کرتے اور دینی مدارس کو بھی اس سے نوازتے، میرے علم کے مطابق مظاہر علوم وقف کو انھوں نے کافی کتابیں بھیجیں، اس حقیر کو بھی ملاقات کے وقت کچھ اہم کتابوں کا تحفہ

عنایت فرمایا، مطبوعات ر مخطوطات کے بارے میں ان کی معلومات بہت وسیع تھیں، عالم عرب کے مکتبوں سے جو نئی کتاب شائع ہوتیں وہ ان کو جلد سے جلد حاصل کرنا چاہتے۔

یوں تو انہیں تمام ہی اسلامی علوم سے مناسبت تھی؛ لیکن علم حدیث سے ان کو خصوصی تعلق تھا، رجال سے متعلق بھی وہ برجستہ اور بر وقت گفتگو کرتے تھے، مصنفین کے تسامحات کو واضح کرتے تھے، یہاں تک کہ اگر ان کے محبوب اساتذہ سے کوئی چوک ہوتی تو وہ احترام کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو واضح کرنے میں بھی تکلف سے کام نہیں لیتے تھے، حرمین شریفین کے بڑے بڑے علماء اور وہاں کی جامعات کے اساتذۂ حدیث استفادہ کے لئے ان کے پاس حاضر ہوتے اور دامنِ مراد بھر کر واپس ہوتے، حدیث کے علاوہ وہ فقہ حنفی بھی عرب طلبہ کو پڑھاتے تھے، جن میں حجاز ونجد کے علاوہ شام، مصر اور ترکی وغیرہ کے طلبہ بھی ہوتے تھے، مہمان نوازی کا بھی خاص ذوق تھا، میں جب بھی مدینہ حاضر ہوا اور ان کو حاضری کی اطلاع مل گئی تو خاص اہتمام سے دولت خانہ پر بلایا اور بعض عرب علماء کو بھی اس موقع پر مدعو فرمایا۔

ان کی علمی خدمات بھی خاصی وسیع ہیں؛ لیکن ان کے نام سے بہت کم چیزیں شائع ہوئی ہیں، انھوں نے حضرت مولانا سید محمد عاقل صاحب دامت برکاتہم کی ''الحل المفهم على صحيح المسلم'' اور ''الفيض السماوي على سنن النسائي'' کی تالیف میں تعاون کیا، غالباً اس کام کے درمیان مولانا عاقل صاحب کا قیام بھی ان ہی کے دولت خانہ پر ہوا کرتا تھا، انھوں نے شیخ الحدیثؒ کے فضائل درود کا عربی میں ترجمہ کیا، ''لامع الدراری شرح البخاری'' پر بھی انھوں نے کام کیا، اور ''کشف الاستار عن زوائد البزار'' — جس پر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمیؒ کی تحقیق ہے — کی دو جلدوں کی بھی خدمت کی، اللہ کرے جلد یہ علمی جواہر پارے منظر عام پر آئیں، تاریخ مدینہ سے متعلق کتابوں پر مولانا کا کام ان کے تلمیذ رشید شیخ حسین شکری کے نام سے طبع ہو چکا ہے، اخیر زمانہ میں وہ بخاری پر انجام پانے والی کتابوں پر تحقیق کر رہے تھے، اور اس سلسلہ میں ان کے کام کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ نے بخاری کے متعلق لکھی گئی ۱۲۶ر کتابوں کا ذکر کیا ہے، اور مولانا عبدالسلام مبارکپوریؒ نے ۱۴۶ر کتابوں کا، مولانا نے حضرت شیخ الحدیث کی فہرست پر دو ہزار ناموں کا اضافہ فرمایا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی شخصیت تھے کہ ان جیسی شخصیتیں مدتوں میں پیدا ہوتی ہیں، انھوں نے اخیر تک مادرِ علمی سے اپنا رابطہ استوار رکھا اور اس کی نسبت کو اپنے لئے تمغۂ امتیاز سمجھا، وہ تعلیم حدیث کے سلسلہ میں عرب درسگاہوں کے طریقۂ کار سے مطمئن نہیں تھے، جن میں منتخبات پڑھا دی جاتی ہیں؛ بلکہ ہندوستان میں صحاح ستہ کو

جس طرح بالاستیعاب پڑھایا جاتا ہے، اسی کو مفید سمجھتے تھے، مجھ سے انھوں نے ذکر کیا کہ ہمارے برصغیر میں حدیث کے طلبہ کے اندر جتنی استعداد پیدا ہو جاتی ہے، یہاں اساتذہ بھی اس درجہ کی استعداد سے محروم رہتے ہیں۔

یہ بھی مادر علمی سے تعلق کا ایک فطری اثر ہے کہ مظاہر علوم میں جو اختلاف کی شکل پیدا ہوئی اور اس کے دو حصے ہو گئے، وہ اس سے بہت رنجیدہ تھے، تاہم ان کا رجحان اپنے استاذ حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحبؒ مہتمم مظاہر علم وقف کی طرف تھا، آخر علم وتحقیق کا یہ چراغ اور حدیث کے جوئے شیریں کا یہ فرہاد ۱۹؍رجب ۱۴۴۱ھ کو سفر آخرت پر روانہ ہو گیا، اور اپنی آرزو کے مطابق جنت البقیع میں دفن ہونے کی سعادت سے سرفراز کیا گیا۔

● ● ●

اللہ کی امان اللہ کی امان میں!

خالد سیف اللہ رحمانی

ہر مدرسہ کی آغوش بہت سے مسافران منزل کو اپنے اندر جمع کر لیتی ہے، کسی کو یہ خبر نہیں ہوتی کہ وہ خدمت دین کی راہ میں کہاں تک پہنچے گا؟ لیکن جب لوگ درسگاہوں کے احاطہ سے باہر نکلتے ہیں تو جوں جوں گمنامی کی گھٹائیں چھٹتی ہیں، مختلف افراد کا کام اور مقام دنیا پر واضح ہوتا ہے، کل جس کو ایک بے وقعت پودا سمجھا جاتا تھا، آج وہ ایک سایہ دار درخت بن جاتا ہے، کل جس کو کوئی ٹیڑھی آنکھ بھی دیکھنا گوارا نہ کرتا تھا، آج وہ اپنی خدمات کی وجہ سے مرکز توجہ ہو جاتا ہے، اور پھر جب زندگی کے کسی مرحلہ پر ایک ہی درسگاہ میں بیٹھنے والے رفقاء ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو ان کی خوشی کا ٹھکانہ نہیں ہوتا، یہی حال میرا حضرت مولانا امان اللہ قاسمیؒ (کوکن) سے ملاقات کے وقت ہوا۔

ہم دونوں نے ایک ساتھ دارالعلوم دیوبند میں دورۂ حدیث کیا، حضرت مولانا شریف حسین دیوبندیؒ اور حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ سے بالترتیب بخاری شریف کی پہلی اور دوسری جلدیں پڑھیں، درس کا افتتاح بھی حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ نے کرایا اور درس کا اختتام بھی، اس سال دورہ میں طلبہ کی تعداد کم وبیش چار سو تھی، اور خیال کیا جاتا تھا کہ اس سال طلبہ کی بہت بڑی تعداد دورۂ حدیث پڑھ رہی ہے، اس صورت حال میں ساتھیوں کی دید وشنید کی حد تک تو ملاقات ہوتی تھی؛ لیکن ایک دوسرے کے آشنا ہونے کی نوبت کم ہی آتی تھی، ہم دونوں کا معاملہ بھی کچھ اسی طرح کا تھا، پھر کافی عرصہ پہلے جب میں دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں استاذ تھا تو شعبۂ تخصص فی الفقہ میں جامعہ حسینیہ شری وردھن کے ایک طالب علم مولانا محمد عمر امبیڈکر فلاحی داخل ہوئے، یہ شعبہ چوں کہ مکمل طور پر راقم الحروف کے حوالہ تھا؛ اس لئے تمام طلبہ کے ساتھ ہمہ وقت ساتھ رہتا تھا اور طلبہ کافی قریب ہو جاتے تھے، ایسے ہی طلبہ میں ایک عزیز موصوف تھے، غریب خانہ پر بھی ان کی کثرت سے آمد ورفت ہوتی تھی اور میں ان کو املا کرایا کرتا تھا، ان سے عبارتیں بھی نکلوایا کرتا تھا، خاص کر فقہ شافعی کے متعلق؛ کیوں کہ وہ خود شافعی تھے، پھر جب وہ جامعہ حسینیہ شری وردھن میں مدرس ہوئے تو ان کی خواہش پر میں وہاں حاضر

ہوا، اور دو شخصیتوں کی ملاقات سے خاص طور پر بڑی مسرت ہوئی، ایک حضرت مولانا محمد ابراہیم خطیب دامت برکاتہم جو سادگی اور تواضع کا نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ ماشاءاللہ گہرے علم کے حامل ہیں، دوسرے: حضرت مولانا محمد امان اللہ قاسمیؒ، جو ہندوستان میں فقہ شافعی کی سب سے بڑی درسگاہ جامعہ حسینیہ کے مہتمم اور کوکن کی تمام دینی اور علمی سرگرمیوں کے نگران اعلیٰ تھے، جب آپس میں تعارف ہوا اور طالب علمی کا تذکرہ چھڑا تب معلوم ہوا کہ ہم دونوں ہم سبق ہیں، مولانا کے اخلاق، شرافتِ نفس، تواضع، رفقاء کی رعایت، معاملہ فہمی اور محبوبیت سے تو میں پہلے ہی متأثر ہو گیا تھا؛ لیکن ہم درس ہونے کی نسبت نے اُنس میں اور اضافہ کر دیا۔

مولانا کے حُسن اخلاق کا نقش یقیناً میرے قلب پر ثبت ہے، وہ سبق کے اعتبار سے ساتھی تھے؛ لیکن نشست وبرخاست، گفتگو اور سلوک میں اس طرح پیش آتے تھے کہ گویا میرے شاگرد ہوں، میں ان کے سلوک سے شرمسار ہوتا تھا؛ لیکن ان کو اپنے حُسن اخلاق کی اس ادا سے نہ باز آنا تھا نہ باز آئے، ان کے اندر بڑی فعالیت اور حرکت تھی، کوکن کے متنوع علمی اور رفاہی کام کو ان کی سرپرستی حاصل تھی، ادارہ کے ذمہ دار کی عدم موجودگی میں اگر ادارہ کے کارکن کسی شخص کی تعریف کریں تو یہ اس کے لائق ہونے کی مضبوط دلیل ہوتی ہے، میں نے مولانا کے بارے میں یہی صورت حال دیکھی، ہر استاذ رطب اللسان اور ہر کارکن ثنا خواں، وہ ایک بڑے ادارہ کے ذمہ دار تھے؛ لیکن اس طرح اپنے آپ کو پیش کرتے تھے کہ گویا ایک چھوٹے موٹے ادارہ کے معمولی سے ذمہ دار ہوں، وہ اپنی قابلیت اور لوگوں کے درمیان مقبولیت کی وجہ سے بعد میں جمعیۃ العلماء کے نائب صدر بھی منتخب ہوئے، راقم الحروف کی دعوت پر المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد میں منعقد ہونے والے بعض پروگراموں میں بھی شرکت فرمائی؛ لیکن تواضع کا اتنا غلبہ تھا کہ بالکل آخری صف میں بیٹھتے اور اصرار کر کے ڈائس پر بلانا پڑتا، واقعہ ہے کہ انھوں نے حُسن انتظام اور حُسن اخلاق کو جمع کر لیا تھا؛ حالاں کہ یہ دونوں چیزیں بہت کم جمع ہو پاتی ہیں، وہ ۱۹۵۳ء میں پیدا ہوئے، حفظ اور عربی کی ابتدائی تعلیم جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل میں ہوئی، پھر متوسطات تا دورۂ حدیث دارالعلوم دیوبند سے کسب فیض کیا، ۱۹۷۸ء سے جامعہ حسینیہ شری وردھن میں تدریس وانتظام کی خدمت سپرد ہوئی اور آپ کی لیاقت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۳ء میں جامعہ ہذا کے مہتمم مقرر کئے گئے، میرے لئے وہ لمحہ بہت صدمہ انگیز تھا، جب مؤرخہ ۴/ جولائی ۲۰۲۰ء کو ان کی وفات کی اطلاع ملی، میں نے اپنے دل میں کہا کہ آخر اللہ کی امان اللہ کی امان میں پہنچ گئی۔

● ● ●

حضرت مولانا عبدالوہاب خلجیؒ

خالد سیف اللہ رحمانی

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کا ایک خاص مزاج یہ تھا کہ وہ ملت کے ہر پلیٹ فارم پر مسلمانوں کے تمام مسالک کو جمع کرنے کی کوشش کرتے تھے؛ چنانچہ جب انھوں نے ''آل انڈیا ملی کونسل'' قائم کی تو مسلک اہل حدیث کی نمائندگی کے لئے جن حضرات کا انتخاب کیا، ان میں سب سے نمایاں نام حضرت مولانا عبدالوہاب خلجیؒ کا تھا، وہ ان کے بڑے قدرداں تھے، اور چوں کہ بیماری کی وجہ سے ان کا قیام دہلی میں ہوتا تھا اور وہیں مختلف ملی مسائل پر مشورہ کی مجلسیں بھی جمتی تھیں تو مولانا خلجیؒ ان مجلسوں کا لازمی جز سمجھے جاتے تھے، قاضی صاحبؒ ہی کے پاس پہلی بار اس حقیر کو ان سے ملاقات اور تعارف کا شرف حاصل ہوا۔

پھر جب قاضی صاحبؒ ''آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ'' کے صدر منتخب ہوئے تو انھوں نے جن شخصیتوں کو بورڈ میں شامل فرمایا، ان میں ایک نمایاں نام مولانا خلجی صاحبؒ کا ہے، وہ ان کے مشورہ کو بڑی اہمیت دیتے تھے، بعد میں وہ بورڈ کی مجلس عاملہ کے رکن بھی منتخب ہوئے، وہ بورڈ کے بہت ہی حاضر باش ارکان میں تھے، ایجنڈہ پر سوچ کر آتے تھے، قوت کے ساتھ اپنا مشورہ پیش کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ اجتماعی مشاورت میں کسی بھی شخص کی ہر رائے قابلِ قبول نہیں سمجھی جاتی؛ لیکن مولانا کی عالی ظرفی تھی کہ اگر ان کی رائے قبول نہیں کی جاتی، تب بھی ان کی پیشانی پر شکن نہیں آتی تھی، اور جو بات اجتماعی طور پر طئے ہوجاتی، وہ اس طرح اس کی وکالت کرتے کہ گویا یہی ان کی رائے ہے۔

وہ مسلک پر ملت کو غالب رکھتے تھے، اور اس کا خیال رکھتے تھے کہ اسلام دشمن عناصر باہمی مسلکی اختلاف کو اُمت میں تفریق کا ذریعہ نہ بنانے پائیں، اس کی بہترین مثال ایک مجلس کی تین طلاقوں کا مسئلہ ہے، یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ اس میں فقہاء کے دو نقاط نظر رہے ہیں، ایک یہ کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہوتی ہیں، دوسرا یہ کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی مانی جائیں گی، ہندوستان میں اہل سنت کے تین مسالک ہیں: احناف، شوافع اور اہل حدیث، احناف اور شوافع کا نقطۂ نظر تین طلاقوں کے واقع ہوجانے کا ہے، اور اہل حدیث حضرات کے نزدیک

ایک طلاق واقع ہونے کا، حکومت اس اختلاف سے فائدہ اٹھانا چاہتی تھی، اور بظاہر اس کا جھکاؤ اس دوسرے نقطۂ نظر کی طرف تھا؛ لیکن اصل مقصد شریعت اسلامی پر حملہ کرنا اور اس میں مداخلت کا راستہ کھولنا تھا؛ لیکن اس موقع پر جماعت اہل حدیث نے یہ دانشمندانہ موقف اختیار کیا کہ اگرچہ ہمارے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے؛ لیکن ہم حکومت کو اس کی اجازت نہیں دے سکتے کہ وہ ہمارے شرعی مسائل میں مداخلت کرے، جماعت کے اس فیصلہ میں مولانا خلجی صاحبؒ کی آواز کا بڑا دخل تھا۔

انھوں نے ہندوستان کی اہم دینی درسگاہ ''جامعہ سلفیہ بنارس'' کے علاوہ مدینہ یونیورسیٹی سے بھی تعلیم حاصل کی، اردو اور عربی میں کئی کتابیں ان کی علمی یادگار ہیں، وہ جماعت اہل حدیث کے مشہور ہفت روزہ جریدہ ''ترجمان'' کے سولہ سال ایڈیٹر رہے، اپنی جماعت کے بہت سے عہدوں بشمول ناظم عمومی پر فائز ہوئے، اس کے علاوہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے رکن عاملہ، آل انڈیا ملی کونسل کے معاون جنرل سکریٹری رہے اور دعوتی نقطۂ نظر سے مختلف ملکوں کے سفر کئے، اور اہم شخصیتوں سے ملاقاتیں کیں، یہ تو ان کی وفات کے بعد معلوم ہوا کہ وہ میرے ہم عمر بھی تھے، یعنی ان کی پیدائش ۱۹۵۶ء کی تھی، وہ ادھر عرصہ سے مختلف امراض کا شکار رہتے تھے، یہاں تک کہ ۱۳/اپریل ۲۰۱۸ء کو ان کی وفات ہوگئی، رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

یہ ان کی تربیتی صلاحیت کا اثر ہے کہ ان کی اہلیہ مرحومہ حافظہ میمونہ ثروت صاحبہ بھی آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کی معزز رکن تھیں، اور ان کی صاحبزادی ڈاکٹر عالیہ نصرت خلجی بھی بورڈ کی رکن ہیں، نیز ان کی دوسری صاحبزادی ڈاکٹر عائشہ طلعت بھی دینی اور علمی میدان میں سرگرم سفر ہیں، اللہ تعالیٰ مولانا مرحوم کی مغفرت فرمائے اور اُمت کو ان کی طرح وسیع النظر اور مجاہد صفت شخصیتیں عطا فرمائے۔

● ● ●

سفرنامہ ازبکستان

چند دن محدثین وفقہاء کی بارگاہ میں!

خالدسیف اللہ رحمانی

علوم اسلامی کا کون طالب علم ہوگا جس نے بخاریٰ وسمرقند، ترمذوخرتنگ، خوارزم اور ماوراء النہر کا نام نہ سنا ہو، اور حسین خوابوں کی اس سرزمین میں پہنچنے کا آرزومند نہ ہو، یہ سارے علاقے اس وقت روس کے استبداد سے آزاد ہونے والی وسط ایشیائی جمہوریتوں میں سے ایک ازبکستان میں واقع ہیں، روسی قبضہ کے زمانہ میں کوئی پرندہ بھی یہاں حکومت کے منشاء کے خلاف پر نہیں مارسکتا تھا، اور خاص کر مسلمانوں کا اور علماء کا تو یہاں پہنچنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں تھا، جب روس کا اقتدار ختم ہوا تو بحمد اللہ یہاں آمد ورفت کا راستہ کھلا۔

دراصل اس خطہ میں ترکی نسل سے تعلق رکھنے والی پانچ ریاستیں ہیں، جو ایک ہی نسل کی مختلف شاخوں کی آبادیاں ہیں: ازبکستان، قازقستان، کرغزستان، ترکمانستان، آذربائیجان، یہاں جو زبانیں بولی جاتی ہیں، وہ بھی ترکی سے ملتی جلتی ہیں، اسی خطہ میں تاجکستان ہے، جہاں تاجک زبان بولی جاتی ہے، یہ فارسی سے قریب ہے، اور معلوم ہوا کہ نسلی اعتبار سے بھی وہاں کی بڑی آبادی فارسی النسل ہے، یہ ملک نہ صرف خود چاروں طرف سے خشکی سے گھرا ہوا ہے؛ بلکہ جن ممالک کے درمیان ہے، وہ بھی ساحلِ سمندر سے محروم ہیں؛ لیکن قدیم زمانہ سے اس علاقہ کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے؛ کیوں کہ شاہراہ ریشم جو چین اور یورپ کے درمیان تجارت کا راستہ تھا، یہیں سے گزرتی تھی۔

مسلمانوں کی آمد سے پہلے یہ علاقہ تین حکمرانوں میں منقسم تھا: خوارزم شاہ، چنگیز خان اور تیمور، قتیبہؒ بن مسلم نے (۸۷ھ — ۷۰۵ء ہیں) میں اس علاقہ کو فتح کیا اور بہ تدریج یہ خطہ دامن اسلام میں آ گیا، زار روس کے قبضہ سے پہلے یہ خطہ تین حصوں میں بٹا ہوا تھا: بخاریٰ، خوارزم، قہقان، تینوں ریاستوں میں حکومت مسلمانوں ہی کی تھی؛ لیکن الگ الگ قبائل کی، یہاں تک کہ ۱۸۶۰ء میں زار روس نے اِس پورے علاقہ پر قبضہ کرلیا، زار نے بھی کچھ کم ستم

نہیں ڈھائے؛ البتہ اس نے کمیونسٹوں کی طرح مذہب کے معاملہ میں دخل نہیں دیا، پھر جب روس میں کمیونسٹ اقتدار میں آئے تو انھوں نے ۱۹۱۷ء میں اس پورے خطہ پر اپنا قبضہ جمالیا، ابتداء میں مزاحمت کی گئی، اور بالخصوص علماء نے بڑی قربانیاں دیں؛ لیکن آخر اس نے اس طرح شکنجہ کسا کہ مسلمانوں کو آہ کرنے کا بھی یارا نہ رہا، اُس وقت روس ہتھیاروں کی کثرت کے لحاظ سے پہلے نمبر پر تھا اور اس کی فوجی طاقت نا قابل تسخیر سمجھی جاتی تھی، ان ملکوں کے لئے بہ ظاہر اس کا مقابلہ کرنا ممکن نہیں تھا؛ مگر ناامیدی اور مایوسی کی اسی تیرہ وتاریک شب میں خدا کی غیبی طاقت کا نور طلوع ہوا، جو افغانستان سے اُٹھا اور اُس نے روس جیسی طاقت کی پھیلائی ہوئی ظلمت کو پاش پاش کردیا، آخر جب افغان مجاہدین نے اس سُپر طاقت کا غرور خاک میں ملادیا اور اس نے وہاں سے رخت سفر باندھا تو بہت جلد وہ اِن ملکوں سے بھی واپسی پر مجبور ہوا، اور یہاں آزادی کا سورج طلوع ہوسکا، جیسے ہندوستان میں لوگوں کو انگریزوں کے خلاف جدوجہد کرنی پڑی، یہاں ایسا نہیں ہوا؛ بلکہ اس کا سبب یہ ہوا کہ افغانستان کی جنگ سے روس کو فوجیوں اور ہتھیاروں کا جو نقصان ہوا، وہ تو ہوا ہی، معاشی اعتبار سے بھی اس کی کمر ٹوٹ گئی، اور اس کی مثال اس دیوہیکل درخت کی ہوگئی، جو اپنے آپ سوکھ کر گر گیا ہو۔

روسی دور اقتدار میں یوں تو ہر طبقہ متاثر ہوا، کمیونزم کے غیر فطری نظام کی وجہ سے محنت کشوں کا جذبۂ محنت سرد پڑ گیا، صنعت کاروں میں جذبۂ مسابقت باقی نہیں رہا، اس کی وجہ سے معاشی ترقی رک گئی، حکومت کی پوری توجہ اس غیر فطری نظام کو تقویت پہنچانے کے لئے فوجی طاقت میں اضافہ پر مرکوز ہوگئی، بین الاقوامی تجارت میں اس کا حصہ کم سے کم تر ہوتا گیا؛ لیکن اس سے سب سے زیادہ مذہبی طبقہ اور جمہوریت پسند گروہ متاثر ہوا؛ کیوں کہ کمیونزم کا خلاصہ یہی تھا کہ عوام دو کفِ جَو کے بدلے، اپنا ضمیر، اپنا عقیدہ، اپنی رائے اور اپنی زبان کو فروخت کردیں، ازبکستان میں مردم شماری کے مطابق یوں تو مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں؛ لیکن ان کی تعداد بہت مختصر ہے، اور روس کی مذہب دشمن حکومت کے مقابلہ ان کی طرف سے کوئی مزاحمت بھی نہیں ہوئی، جو کچھ ہوئی مسلمانوں کی طرف سے ہوئی؛ اس لئے مسلمانوں کی مذہبی شناخت مٹانے کی زیادہ کوشش کی گئی۔

اکابرِ محدثین وفقہاء سے منسوب اس پورے خطہ میں مدارس کی کثرت تھی، اور یہ درسگاہیں طالبان علوم نبوت سے معمور تھیں؛ لیکن سارے مدارس بند کردیے گئے، بعض دوسرے کاموں کے لئے استعمال ہونے لگے، اور بعض منہدم کردیے گئے، پورے ملک میں صرف ایک مدرسہ میر عرب باقی رکھا گیا، اور اس میں بھی اٹھارہ سال سے کم عمر کے بچوں کو پڑھنے سے منع کردیا گیا، تاشقند جیسے بڑے شہر میں صرف دو مسجدوں میں نماز کی اجازت دی گئی، وہ بھی صرف بوڑھے لوگوں کو، مسجدیں یا تو میوزیم اور مارکیٹ میں تبدیل کردی گئیں، یا زمیں بوس کردی گئیں،

پردہ پر سخت پابندی عائد کردی گئی، نہ قرآن مجید رکھنے کی اجازت تھی، نہ اسلام پر کوئی کتاب طبع کرنے کی، لوگوں کے پاس جو قدیم کتابیں تھیں، وہ ان کو چھپا چھپا کر رکھتے تھے۔

اس خطہ میں فارسی رسم الخط کا استعمال ہوتا تھا، ۱۹۲۵ء میں جبراً اس کو روسی رسم الخط میں تبدیل کر دیا گیا، پورے ملک میں کثرت سے محدثین، متکلمین، فقہاء اور صوفیاء کی قبریں ہیں، بہت سے مزارات بھی منہدم کر دیے گئے، اسکولوں میں کوئی دینی تعلیم نہیں دی جا سکتی تھی؛ البتہ ''آداب نامہ'' کے نام سے ایک مضمون شامل تھا، جس میں عمومی اخلاقیات کی تعلیم ہوتی تھی، روسی بڑی تعداد میں یہاں بسائے گئے، مسلمانوں سے ان کے ازدواجی رشتے بھی قائم ہوئے؛ بلکہ روسی عورت سے نکاح کو قابلِ افتخار سمجھا جاتا تھا، کمیونزم کے خلاف مزاحمت یا اسلام سے تعلق کی بناء پر جو لوگ شہید کئے گئے، وہ اتنے زیادہ تھے کہ ان کا کوئی شمار نہیں تھا۔

اس ماحول میں یہاں علماء نے جان کی بازی لگا کر جس حُسنِ تدبیر سے اسلام کی حفاظت کا فریضہ انجام دیا، وہ تاریخِ دعوت وعزیمت کا ایک روشن باب ہے، لوگوں کو اسلام پر قائم رہنے کے لئے اپنی داڑھیاں منڈانا پڑیں، جوانوں کے لئے تو داڑھی کی اجازت بالکل نہ تھی، بوڑھوں کے لئے تھوڑی رعایت تھی، علماء نے حجروں کی خفیہ تعلیم کا نظام قائم کیا، زیرزمین حجرے بنائے جاتے، جو پہلے اس خطہ کی خانقاہوں میں ذاکرین کے لئے بنائے جاتے تھے، اس میں چُھپ چُھپا کر لوگ آتے اور قرآن مجید نیز اسلام کی بنیادی باتیں سیکھتے، بعض دفعہ پہلے حجرہ میں الماریوں میں شراب کی بوتلیں رکھی جاتیں؛ تاکہ پولیس پہنچے تو اسے شراب خانہ سمجھے، اور اندر کے حجرہ میں تعلیم دی جاتی، کبھی کھانے کی دعوت دی جاتی اور کھانے کے بہانے اپنے معتمد لوگوں کے سامنے اسلامی تعلیمات پیش کی جاتیں، جاسوس اتنے زیادہ تھے کہ ہر لمحہ خطرہ محسوس کیا جاتا، بعض اوقات شوہر و بیوی یا باپ بیٹا دونوں مسلمان ہوتے؛ مگر ایک دوسرے سے اپنا مسلمان ہونا چھپاتے، خوف وہراس اور ظلم وجور کی اس فضاء میں علماء ومشائخ نے لوگوں کے ایمان کی حفاظت کا سروسامان کیا۔

۷۵ رسال کے طویل وقفہ میں ایسا لگتا تھا کہ اس سرزمین سے اسلام کا نام ونشان مٹ چکا ہوگا، مگر یہ اسلام کا اعجاز ہے کہ جوں ہی روس کا جبری نظام ختم ہوا، مسلمانوں کے سینوں میں دبی ہوئی ایمان کی چنگاری پھر سے روشن ہوگئی، جو لوگ کمیونسٹ ہونے پر فخر کرتے تھے، یا تو خود انھوں نے کلمہ پڑھ لیا، یا ان کی نسلوں نے اشتراکیت کا طوق اپنی گردن سے اتار پھینکا، نوجوان عمومی طور پر اسلام کے سایہ میں واپس آگئے، جو روسی اس خطہ میں آباد کئے گئے تھے، ان میں بیشتر تو واپس ہو گئے، اور جو رہ گئے، وہ زیادہ تر مسلمان ہو گئے، فضاء میں ایسی تبدیلی ہوئی کہ جو اپنے آپ کو ملحد کہتے تھے، وہ بھی کم سے کم زبانی طور پر خود کو مسلمان کہنے لگے۔

روس سے آزادی کے بعد ازبکستان کے پہلے صدر اسلام کریموف ہوئے، اگرچہ اسلام کی طرف ان کا زیادہ جھکاؤ نہیں تھا؛ لیکن ان کے دور میں سختیاں کچھ کم ہوگئیں، بہت سی مسجدیں بحال کی گئیں، مائک میں اذان کی اجازت ملی، ان کے بعد موجودہ صدر شوکت ضیایئف صدر منتخب ہوئے، ان کے عہد میں کافی سہولتیں پیدا کی گئی ہیں، بہت سی مسجدیں آباد ہوئی ہیں، بعض مسجدیں اور مقابر جو منہدم کر دیے گئے تھے، موجودہ حکومت نے دوبارہ پہلے ڈیزائن پر ہی ان کو تعمیر کرایا ہے، عوام کو خود مختار مدارس قائم کرنے کی اجازت تو نہیں ہے؛ لیکن حکومت کے زیر نگرانی اس وقت ملک بھر میں ۱۱/ مدارس چل رہے ہیں، جن میں تین وہاں کی اصطلاح میں ''عالیہ'' ہیں، یعنی وہاں سے طلبہ فارغ ہوتے ہیں، موجودہ فرمانروا کے اس طرز عمل سے عوام بہت خوش ہیں، اس خطہ میں آکر سب سے زیادہ جس چیز نے شادکام کیا، وہ یہ کہ ماشاء اللہ ہر نماز میں مسجدیں آباد رہتی ہیں، اور بڑی حد تک نمازیوں سے پُر رہتی ہیں، نیز ممانعت کے باوجود ان میں غالب تعداد نوجوانوں کی ہوتی ہے۔

اِس وقت ملک کا دستور سیکولرزم پر مبنی ہے، یعنی حکومت کا کوئی مذہب نہیں ہے؛ لیکن عوام کے لئے ذاتی زندگی میں ایک حد تک مذہب پر عمل کرنے کی اجازت ہے، یکم ستمبر کو اس کا ''یوم استقلال'' قرار دیا گیا ہے، یعنی قومی دن کو یوم آزادی کی بجائے ''یوم خود مختاری'' کا نام دیا گیا ہے، ملک کا دستور زیادہ تر روس کے دستور سے ماخوذ ہے، یہاں بحیثیت مجموعی ۱۹/ مذاہب کے ماننے والے لوگ ہیں؛ لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے، ۳/ کروڑ ۳۰/ لاکھ کی آبادی میں ۹۶/ فیصد سے زیادہ مسلمان ہیں، سرکاری زبان اُزبک ہے؛ لیکن روسی زبان بھی کثرت سے بولی جاتی ہے، شہروں میں لوگوں کا معیار زندگی کافی اچھا ہے؛ لیکن دیہاتوں میں کافی غربت ہے، جہاں بہت سے مٹی کے کچے مکانات نظر آتے ہیں، روس نے یہاں کھیتوں کی سینچائی کا اچھا نظام بنایا ہے، اور زیادہ سے زیادہ زرعی اراضی تک پانی پہنچانے کی کوشش کی ہے، زمین میں کھلی نالیوں کے بجائے زمین کی سطح سے تقریباً دو فٹ اوپر اوپر پائپ کے ذریعہ نالیاں بنائی گئی ہیں، اور ان کو کھیتوں تک پہنچایا گیا ہے، شاید پانی کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ایسا کیا گیا ہے، سیرابی کا بنیادی ذریعہ دو دریا ہیں، ایک: دریائے آمور، جس کا پرانا نام دریائے جیحون ہے، دوسرا: دریائے سیحون، ملک کو کئی قدرتی وسائل بھی حاصل ہے، جن میں سونا، چاندی، نیچرل گیس، ہائیڈروجن گیس اور ملک کی ضرورت کے بقدر پٹرول اہم ہیں، کاٹن کی پیداوار کے اعتبار سے یہ دنیا کے چند گنے چنے ملکوں میں ہے؛ اسی لئے یہاں ٹیکسٹائل اور قالین کی صنعت کافی ترقی یافتہ ہے، لوگوں کا معیار زندگی تو بہت اچھا ہے؛ لیکن یہاں کی کرنسی جو — سوم — کہلاتی ہے، کی قیمت بہت ہی کم ہے، 9500 سوم ایک امریکی ڈالر کے برابر ہے، روس نے اس ملک کو جو فائدہ پہنچایا ہے، ان میں یہ ہے کہ سڑکیں کشادہ اور بہتر ہیں، لائٹ کا بہت اچھا نظم ہے، اور ملک کے ہر شہری کو ذاتی مکان حاصل ہے۔

اس ملک کی علمی تاریخ کی وجہ سے یہاں حاضری کی خواہش تو بہت عرصہ سے تھی؛ لیکن کچھ دنوں پہلے گجرات کے سفر میں دارالعلوم کھروڑ کے استاذ محب عزیز مولانا محمد ارشد صاحب سے ملاقات ہوگئی، اور کسی مناسبت سے بخاریٰ وسمرقند کا ذکر آ گیا تو معلوم ہوا کہ وہ اس ملک کا سفر کر چکے ہیں، میں نے اپنی خواہش کا اظہار کیا کہ اگر رمضان المبارک کے بعد سفر کی کوئی صورت بنتی ہوتو میں بھی شریکِ سفر ہونا چاہوں گا، اسی دن اتفاق سے گفتگو میں ان ہی کے ہم نام عزیز مکرم مولانا محمد ارشد فلاحی سلمہ (استاذ فلاح دارین ترکیسر) بھی شامل ہو گئے، جو المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کے ابتدائی دور کے فضلاء میں ہیں، اور انھوں نے کہا کہ اگر آپ کا سفر ہوتو میں بھی آپ کے ساتھ رہوں گا، اور آپ کی خدمت کروں گا؛ البتہ مدرسہ کی ضرورت کے لحاظ سے ان کی رائے ہوئی کہ رمضان المبارک سے پہلے ہی یہ سفر ہو جائے، میں نے بھی حامی بھر لی، ازبکستان کی راجدھانی تاشقند میں ایک نوجوان فاضل مولانا عبدالقیوم صاحب ہیں، جن سے گذشتہ سفر میں مولانا ارشد کھروڑ کی ملاقات ہوئی تھی، انھوں نے جب ان سے میرے ارادہ کے بارے میں بتایا تو بہت خوش ہوئے، انھوں نے اس حقیر کی کتاب ''حدیث اور فقہ حنفی'' کا ازبک زبان میں ترجمہ بھی کیا ہے، انھوں نے نہ صرف میری آمد پر اصرار کیا؛ بلکہ پورے سفر کے اخراجات اور انتظامات بہت ہی اصرار کے ساتھ اپنے ذمہ لے لیا۔

بالآخر ۱۰؍مارچ ۲۰۲۰ء کو راقم الحروف اور ارشدین عزیزین کا سہ نفری قافلہ ممبئی سے ازبکستان ائیر لائنز کے ذریعہ تاشقند کے لئے روانہ ہوگیا، ساڑھے تین گھنٹہ میں ہم لوگ تاشقند پہنچ گئے، تاشقند سے ۲۲۲؍کیلومیٹر پہلے برف کی دبیز چادروں سے ڈھکا ہوا پہاڑی سلسلہ نظر آیا، جو بڑا خوبصورت منظر تھا، ہم لوگ ائیرپورٹ سے اترے تو محب عزیز مولانا عبدالقیوم اپنے رفقاء کے ساتھ ائیرپورٹ پر موجود تھے، میزبان کی خواہش پر میں نے اپنی کچھ کتابیں ساتھ رکھ لی تھیں، اور مولانا ارشد کھروڈ نے مولانا عبدالقیوم کے آرڈر پر ان کے لئے کچھ کتابیں خریدی تھیں، دونوں ملا کر اچھی خاصی مقدار ہوگئی، کتابوں کے سلسلہ میں ائیرپورٹ کے عملہ کو کافی تأمل تھا؛ لیکن وضاحت کے بعد مسئلہ حل ہوگیا، اندازہ ہوا کہ مذہبی کتابوں کے سلسلہ میں ابھی بھی ان ملکوں کا رویہ کافی سخت یا محتاط ہے، ابھی صبح کا دس گیارہ ہی بجا تھا، ہم لوگ ہوٹل لے جائے گئے، وہیں ناشتہ کیا اور کچھ دیر آرام کے بعد شہر کے لئے نکلے، تاشقند وہی شہر ہے جو قدیم دور میں ''شاش'' کہلاتا تھا، شاش کے معنیٰ ترکی زبان میں پتھر اور چٹان کے ہیں، اور ''قند'' کے معنیٰ شہر کے ہیں، بعد کو یہ تاشقند کے نام سے معروف ہوگیا۔

تاشقند کی ایک شام

نظام یہ طے ہوا کہ بخاریٰ وسمرقند اور ترمذ کے بعد تاشقند کی سیر کی جائے؛ لیکن آج جو وقت بچا ہوا تھا، یہ بھی

استعمال میں آجائے؛اس لئے ہم لوگ یہاں کی ایک قدیم درسگاہ مدرسہ کوکل داش جس کو آج کل ''گوگل داس'' کہا جاتا ہے، کی زیارت کے لئے پہنچے، اس کا شمار یہاں کے مدارس عالیہ میں ہوتا ہے، یہاں دوسو طلبہ زیر تعلیم ہیں، مدرسہ کے اندر جانے کا موقع نہیں ملا؛ کیوں کہ کسی بیرونی مہمان کو مدرسہ کے اندر جانے اور طلبہ سے ملاقات کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس مدرسہ کی تعمیر عبداللہ خان کے زمانہ اقتدار میں ہوئی، ۱۵۵۷ء سے ۱۵۹۸ء تک ان کی حکومت تھی، یہ ۱۶۰/کمروں پر مشتمل ہے، اور ۱۹۹۲ء میں اس کو ورلڈ ہیری ٹیج میں شامل کرلیا گیا ہے، اس مدرسہ کے سامنے ''مسجد کلاں'' ہے، یہ بڑی وسیع مسجد ہے، ہم لوگوں نے اسی میں مغرب کی نماز ادا کی، اسی کے قریب ''شور بازار'' ہے، جو یہاں کا قدیم اور وسیع مارکٹ ہے، ہر سامان کا الگ الگ حصہ ہے، ہر حصہ میں صرف اسی کی دکانیں ہیں، سفر کے آخری دنوں میں ہم لوگ اِس بازار میں بھی گئے، عصر کے بعد ہم لوگ تاشقند کے نئے شہر پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کے لئے کار سے نکلے اور کافی دیر چلتے رہے، یہاں عام طور پر عمارتیں زیادہ اونچی نہیں ہیں اور یورپ کے انداز پر چھپر نما صورت میں بنی ہوئی ہیں؛ کیوں کہ ٹھنڈ کے موسم میں کافی برف باری ہوتی ہے، یہاں سڑکوں کو روشنی سے سجانے اور قمقموں کے جھالر لگانے کا بڑا رواج ہے، اور چوں کہ نیروز کا تہذیبی تہوار بھی قریب تھا؛ اس لئے لوگوں نے زیادہ اہتمام سے شہر کو سجا رکھا تھا، یہ بڑا خوبصورت منظر تھا، ایسا لگتا تھا کہ روشنی کی بارش ہو رہی ہے، مغرب بعد ہم لوگ مولانا اکرام صاحب کے یہاں واپس آئے، جو آج عشائیہ کے میزبان تھے، اکرام صاحب کے والد کا نام مولانا عبداللطیف خان تھا، جو ایک عالم تھے، ازبک زبان میں فارسی قواعد پر ان کی ایک کتاب بھی ہے، جو مدارس میں پڑھائی جاتی تھی، وہ خود بھی ایک مدرسہ عالیہ سے فارغ ہیں، یہاں کھانے پر مولانا حکمت اللہ صاحب بھی آگئے، جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کے شاگرد ہیں اور اچھی اردو بولتے ہیں۔

امام بخاریؒ کے قدموں میں!

۱۱/مارچ کو ہم لوگ صبح ساڑھے سات بجے تاشقند سے روانہ ہوئے، اب ہماری منزل سمرقند تھی، سمرقند پہنچنے سے کچھ پہلے وہ مشہور جگہ ہے، جس کا ذکر خرتنگ کے نام سے تاریخ کی کتابوں میں آیا ہے، اب یہ سمرقند کا حصہ بن چکا ہے، امام بخاریؒ جب اہل بخاری کی ناقدری کی وجہ سے بخاریٰ سے نکلے تو سمرقند کی طرف بڑھے، اور خرتنگ کے مقام پر ان کی وفات ہوگئی، یہیں امام بخاریؒ کی قبر ہے۔

یہ بھی مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ناخوشگوار واقعہ ہے کہ بہت سے اہل علم کی نہ صرف یہ کہ قدر و منزلت نہیں گئی؛ بلکہ ان کے ساتھ بدسلوکی روا رکھی گئی، امام بخاری بھی انہیں لوگوں میں تھے، یہاں تک کہ ان کو اپنے شہر میں قبر

کے لئے دوگز زمین بھی نہیں مل پائی، یہ علماء اسلام کی استقامت کی ایک مثال بھی ہے کہ انھوں نے حکومت کے عتاب کا شکار ہونا تو گوارہ کیا اور ابتلاؤں اور آزمائشوں کی راہ میں آبلہ پائی کو قبول کرلیا؛ لیکن دینِ حق کی تشریح واشاعت میں ادنیٰ درجہ کی بھی مداہنت گوارا نہیں فرمائی، اور حکومتِ وقت کے سامنے سر نہ جھکایا، اللہ تعالیٰ ان پر اپنی بے پناہ رحمتیں نازل فرمائے، اور ہر دور کے اہل علم کو ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے عزیمت کا راستہ اختیار کرنے کی توفیق میسر ہو، یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ امام بخاریؒ نسبی اعتبار سے نہ عرب تھے اور نہ ہاشمی؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان سے حدیث کی ایسی خدمت لی کہ تمام عرب وعجم کی گردنیں ان کے سامنے خم ہیں، یہ اسلام کی آفاقیت اور اعجازی شان ہے کہ :

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا نہ کوئی بندہ نواز

امام بخاری کی قبر پر ایک بہت ہی خوبصورت اور عالیشان عمارت بنی ہوئی ہے، جو مرجع خلائق ہے؛ لیکن یہاں کے دوسرے مقبروں کی طرح یہاں بھی یہ بات دیکھنے میں آئی کہ لوگ قبر پر آتے ہیں، فاتحہ پڑھتے ہیں، اور واپس چلے جاتے ہیں، قبر پر سجدہ کرنے ،مرادیں مانگنے کا یا اپنی مرادوں کی پرچیاں باندھنے کا اس طرح کا رواج نہیں ہے، جو برصغیر میں ہے، ہم لوگ مزار کے حجرے کے اندر کچھ دیر بیٹھے، مولانا محمد ارشد فلاحی ،مولانا محمد ارشد کھروڑ اور مولانا عبدالقیوم تاشقندی —— سلمہم اللہ تعالیٰ —— بھی موجود تھے، ان حضرات نے خواہش کی کہ صحیح بخاری کی چند احادیث پڑھ کر اِن حضرات کو خود امام بخاریؒ کی قبر کے پاس حدیث کی اجازت دی جائے؛ چنانچہ مولانا ارشد فلاحی نے بخاری کی ابتدائی حدیث پڑھی ،مولانا ارشد کھروڑ اور مولانا عبدالقیوم نے آخری حدیث اور اس حقیر نے اول وآخر دونوں حدیثیں پڑھیں اور اِن حضرات کو اجازت دی، بالخصوص میری وہ سندیں جو حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ اور حضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ کے واسطہ سے ہیں، اور جن میں اس حقیر کے اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے درمیان صرف تین واسطے ہیں، کی اجازت دی گئی، اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کچھ سورتوں کی تلاوت کر کے امام بخاریؒ کے لئے دعاء کی گئی، امام صاحبؒ کی ممنونیت کا احساس دل پر چھایا رہا، اور غیر معمولی مسرت ہوئی کہ بخاری شریف ہم لوگوں نے پڑھی، اللہ نے پڑھانے کی بھی توفیق عطا فرمائی؛ لیکن آج خود امام بخاریؒ کے قدموں میں پہنچنے کی سعادت حاصل ہوئی، امام بخاریؒ کی قبر کا احاطہ بہت وسیع ہے، حکومت نے سیاحتی نقطۂ نظر سے پورے احاطہ کی اور اس کی عمارتوں کی بہت تزئین کی ہے؛ اس لئے یہ شکوہ اور فنی نزاکت کا حسین امتزاج ہے۔

یہاں ''المعھد العالی لدراسات الحدیث النبوی امام بخاریؒ'' کی عمارت بھی حکومت نے بنائی ہے جو حدیث کی اعلیٰ تعلیم کے لئے ہے، وہاں بھی جانا ہوا، معہد عالی میں یہ چھٹی کا وقت تھا؛ لیکن اساتذہ کو جب اطلاع ملی تو انھوں نے پرتپاک استقبال کیا، ابھی طلبہ کی تعداد محدود ہے، صرف بارہ طلبہ رہتے ہیں، طلبہ بھی بڑی محبت وعقیدت کے ساتھ ملے، یہ معہد یہاں کے تین معاہد میں سے ایک ہے، اور حکومت کے زیر انتظام ہے، یہاں مولانا عبدالقیوم نے راقم الحروف کی کچھ کتابیں لائبریری میں جمع کرائیں، ادارہ کا نصاب بھی دیکھا، نصاب اچھا ہے، میں نے مولانا عبدالحئی فرنگی محلیؒ کی بعض کتابوں کا مشورہ دیا، معلوم ہوا کہ یہ پہلے سے شاملِ نصاب ہیں، حدیث کے علاوہ دوسرے علوم کی کچھ کتابیں بھی نصاب کا حصہ ہیں، اس نصاب کی ترتیب میں حکومت نے مختلف اہل علم کو دعوت دی تھی، جن میں عالم عرب سے شیخ یوسف القرضاوی کے علاوہ ہندوستان سے حضرت مولانا محمد نعمت اللہ اعظمی (صدر شعبہ حدیث: دارالعلوم دیوبند) اور پاکستان سے حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی بھی شامل تھے۔

اس احاطہ میں قرآن مجید کا میوزیم بھی ہے، جس میں دنیا بھر سے قرآن مجید کے نسخے جمع کئے گئے ہیں، یہ اس پہلو سے بہت اہم ہے کہ جہاں لوگوں کو گھر میں قرآن رکھنے کی بھی ممانعت تھی، جن لوگوں کے پاس قرآن مجید تھا، وہ اس کے ایک ایک ورق کو تبرک کے طور پر چھپا کر رکھا کرتے تھے، اور اگر برصغیر سے کوئی صاحبِ علم یا دیندار شخص پہنچتا تو ان سے کہتے تھے کہ آپ مجھے کوئی اور چیز نہ دیجئے، صرف قرآن مجید کا کوئی ورق ہو تو دے دیجئے، آج وہاں ماشاء اللہ قرآن مجید کے نسخوں کا میوزیم بنا ہوا ہے، لوگ آتے ہیں اور قرآن مجید کے مختلف نسخوں کی زیارت کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ مستقبل میں اس سرزمین کا رشتہ ہمیشہ قرآن سے قائم رکھے اور اُس کو اس کی عظمت رفتہ واپس مل جائے۔

یہیں ایک صاحب کے یہاں دوپہر کے کھانے کا انتظام تھا، انھوں نے بڑی محبت کے ساتھ ہمارے پورے قافلہ کے لئے پُرتکلف کھانے کا انتظام کیا تھا، عصر کی نماز پڑھ کر ان کے یہاں سے ہم لوگ حضرت قثم ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قبر کی زیارت کے لئے گئے، یہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے چھوٹے صاحبزادے ہیں، بہت بچپن میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہوئی تھی، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو اپنے زمانہ خلافت میں مدینہ کا گورنر بنا دیا تھا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کے بعد وہ اس طرف آ گئے، یہیں ان کی شہادت ہوئی، شاید اسی لئے ان کو یہاں ''شاہ زندہ'' کہا جاتا ہے، اہل سیر نے لکھا ہے کہ شکل وصورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت مشابہ تھے، یہ قبر بہت اونچائی پر ہے، کافی سیڑھیاں چڑھ کر قبر تک پہنچنا ہوتا ہے، ہمارے دونوں احباب نے تو ہمت کی اور وہاں تک پہنچے؛ لیکن مجھے اونچائی کی وجہ سے ہمت نہیں ہوئی، میں نے

نیچے ہی سے فاتحہ پڑھ لیا، ان حضرات نے بھی واپسی کے بعد بتایا کہ آپ کا ارادہ نہ کرنا ہی بہتر ہوا، بہر حال یہ بات قابل توجہ ہے کہ اسلام کی تعلیم واشاعت کے لئے صحابہؓ کہاں کہاں پہنچے؟ جب کہ اُس وقت موجودہ دور کے وسائل نہیں تھے، پھر بھی انھوں نے اسلام کی اشاعت کے لئے ایسی جدوجہد کی کہ پوری دنیا تک اسلام کی روشنی پہنچادی۔

سمرقند میں ایک دن

سمر کے معنی ازبکی زبان میں قلعہ کے اور قند کے معنیٰ زمین اور شہر کے ہیں؛ چوں کہ اس شہر میں کثرت سے قلعہ نما عمارتیں بنائی گئی ہیں، غالباً اسی لئے اس کو سمرقند کا نام دیا گیا، کچھ لوگوں نے لکھا ہے کہ یہ '' گھرک کند'' تھا، جس کے معنیٰ '' نیلے شہر'' کے ہیں، شاید اسی لئے یہاں کثرت سے نیلے گنبد مختلف تعمیرات کا حصہ ہیں، مشہور سیاح ابن بطوطہ نے بھی اس شہر کے حسن وجمال کی تعریف کی ہے، یہ دنیا کے قدیم ترین شہروں میں ہے، یونیسکو کے ریکارڈ کے مطابق یہ 2750 سال قدیم شہر ہے، جس کا قدیم نام ''اسارا'' تھا، قتیبہ بن مسلم باہلی نے ۸۷ھ مطابق ۷۰۵ء میں اس شہر کو فتح کیا، پھر اس کا قبضہ ہاتھ سے نکل گیا تو دوبارہ سن ۹۲ھ میں فتح کیا، اس شہر کے لوگوں کے دامن اسلام میں آنے کی تاریخ بہت دلچسپ بھی ہے سرمایۂ عبرت بھی، جب قتیبہ نے اس شہر کو فتح کیا تو یہاں عیسائیت کا بول بالا تھا، جو شہر کا سب سے بڑا کاہن تھا، اس نے قاضی شہر کے پاس قتیبہ کے خلاف دعویٰ دائر کیا کہ اس کی فوج نے شہر کو تہہ وبالا کر کے رکھ دیا ہے؛ لیکن نہ ہمیں اسلام کی دعوت دی گئی اور نہ ہمیں غور کرنے کی مہلت دی گئی، قاضی نے جب قتیبہ سے جواب طلب کیا تو انھوں نے کہا کہ جنگ تو چالبازی کا نام ہے، یہ تو بڑا شہر ہے، اس کے قرب وجوار میں جو شہر ہیں، وہ مقابلہ ہی پر اڑے رہے، نہ مسلمان ہونا قبول کیا، اور نہ جزیہ دینا؛ اس لئے مجھے ان کے اسلام قبول کرنے کی امید نہیں تھی، قاضی نے پوچھا: کیا تم نے ان کو اسلام یا جزیہ کی دعوت دی تھی؟ قتیبہ نے کہا: نہیں، قاضی صاحب نے کہا، پھر تو تم نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر لیا، قاضی نے قتیبہ سے کہا: اللہ نے اس امت کی انصاف قائم کرنے اور دھوکہ سے بچنے کی وجہ سے مدد کی ہے: ما نصر اللہ ھذہ الامۃ إلا بالدین وإقامۃ العدل؛ چنانچہ مدعی کے حق میں فیصلہ ہوا کہ تمام مسلمان چاہے وہ سرکاری افسر ہوں یا فوجی، مرد ہوں، عورتیں ہوں یا بچے، سب کے سب شہر خالی کر دیں، دوکانات ومکانات کو اپنی حالت پر چھوڑ دیں، اور سمرقند میں کوئی مسلمان نہ رہے، کاہنوں کے لئے یہ بات ناقابل یقین تھی؛ مگر اس کا اعلان کر دیا گیا اور رات ہونے سے پہلے پہلے سارے لوگ شہر سے باہر نکل گئے، سورج ڈوبنے کے بعد سمرقند کے ویران راستوں پر کتے بھونکنے لگے، اور مسلمانوں جیسی رحم دل قوم کے شہر سے چلے جانے پر لوگوں کو اتنا صدمہ ہوا کہ ہر گھر سے آہ وبکا کی آوازیں آنے لگیں، یہاں تک کہ کاہنوں کا گروہ بھی اس کو

گوارہ نہ کرسکا، اور سمرقند کے لوگ فوج درفوج اس حال میں مسلمانوں کی فوجی چھاؤنی کی طرف بڑھے کہ بڑا کاہن آگے آگے تھا اور لوگوں کا جم غفیر پیچھے پیچھے، سب کی زبانوں پر کلمۂ شہادت تھا، شاید ہی تاریخ میں ایسی مثال ملے کہ فاتح کے اخلاق سے متأثر ہوکر مقدمہ اپنے حق میں فیصل ہونے کے باوجود ایک پوری قوم نے فاتح گروہ کا مذہب قبول کرلیا ہو، افسوس کہ مسلمان فاتحین نے اس بات پر کم توجہ دی کہ زمینیں تو فولادی تلوار سے فتح کی جاتی ہیں؛ لیکن دل ودماغ اخلاق کی تلوار سے فتح کئے جاتے ہیں۔

یوں تو سمرقند اپنے موسم اور قدرتی حُسن کی وجہ سے ہمیشہ ہی حکمرانوں کا مرکز توجہ رہا ہے؛ لیکن جب تیمور نے اس شہر کو اپنی وسیع وعریض سلطنت کا دارالخلافہ بنا دیا تو اس کے بعد اس کی رونق کو چار چاند لگ گئے، پُرشکوہ خوبصورت تعمیرات بھی ہوئیں، تیمور نے دور دور سے صنعت کاروں اور فنی ماہرین کو بھی یہاں لاکر بسایا، ان کی مدد سے بہترین عمارتیں بھی بنائی گئیں اور قالین سازی اور بعض دوسری صنعتوں کو بھی یہاں فروغ ہوا، ہندوستان کے مغل فاتح بابر کی پیدائش تو فرغانہ میں ہوئی؛ لیکن ایک درجہ میں اس کا تعلق بھی سمرقند سے تھا، اس کا نسب باپ کی طرف سے تیمور سے اور ماں کی طرف سے چنگیز خاں سے ملتا تھا، وہ افغانستان سے گذر کر درۂ خیبر کی طرف سے ہندوستان پہنچا، اور یہاں ایسی مستحکم حکومت کی بنیاد رکھی جو تقریباً چار سو سال قائم رہی۔

سمرقند میں بہت سے اہل علم گذرے ہیں، ان میں ایک ممتاز نام علامہ ابوبکر سمرقندیؒ کا بھی ہے، جن کی کتاب ''تحفۃ الفقہاء'' فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہے؛ لیکن اُن کی قبر یہاں نہیں ہے، علم کلام کے ایک بڑے امام ابوالمنصور ماتریدیؒ (م: ۳۳۳ھ) ہیں، عام طور پر حنفیہ کے یہاں اعتقادات میں ان ہی کی اتباع کی جاتی ہے اور معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان ان کی رائے کو ایک معتدل رائے سمجھا جاتا ہے، ان کی نسبت سمرقند کے محلہ ''ماترید'' کی طرف ہے، ''مأخذ الشرع، تاویلات اہل السنہ اور شرح فقہ اکبر'' ان کی مشہور تالیفات ہیں، ان کی قبر یہیں واقع ہے، ہم لوگ وہاں پہنچے، ان کا مقبرہ بہت ہی خوبصورت ہے، کہا جاتا ہے کہ اس کے گنبد کے اندرونی حصے میں سونے کے کام میں بیس پچیس کلو سونا استعمال کیا گیا تھا؛ لیکن روسیوں نے ان سب کو کھرچ کر نکال لیا، ابھی بھی چار پانچ کیلو سونا گنبد کی اندرونی سطح میں موجود ہے، اور نظر بھی آتا ہے، یہاں بھی فاتحہ پڑھنے کی توفیق ہوئی اور دعاء کا اہتمام کیا گیا۔

اس کے بازو میں ایک قبرستان ہے، جو ''قبرستانِ محمدین'' کہلاتا ہے، اس قبرستان میں ان لوگوں کو دفن کیا جاتا تھا، جو تفسیر وحدیث اور فقہ وکلام میں نمایاں مقام رکھتے تھے، اور ان کا نام ''محمد'' تھا، کہا جاتا ہے کہ تقریباً چار سو ایسے اہل علم اس قبرستان میں مدفون ہیں؛ البتہ قبریں نمایاں نہیں ہیں اور نہ صاحب قبر کی شناخت موجود ہے، یہاں

بھی حاضری اور ایصال ثواب کا موقع ملا،اس قبرستان سے باہر تھوڑے ہی فاصلے پر صاحب ہدایہ علامہ برہان الدین مرغینانیؒ (م: ۵۹۳ھ) کی قبر ہے،علامہ مرغینانیؒ کا نام چوں کہ محمد نہیں تھا؛اس لئے اس قبرستان میں ان کو جگہ نہیں ملی؛لیکن اس قبرستان کے باہر قریب ہی میں دفن کئے گئے،احاطہ سے باہر کہاں دفن کئے گئے؟اس کی نشان دہی متعین طور پر موجود نہیں ہے؛مگر تخمینہ کے طور پر ان سے منسوب ایک رمزی قبر بنادی گئی ہے،بہر حال ایصال ثواب کے لئے خاص قبر کے پاس ہی کھڑا ہونا تو ضروری نہیں؛چنانچہ ہم لوگوں نے وہیں سے دعاء اور ایصال ثواب کا اہتمام کیا۔

''سمرقند'' کا لفظ آتے ہی ایک اہم نام امام ابواللیث نصر بن محمد سمرقندیؒ (م: ۳۷۳ھ) کا ذہن میں آتا ہے،ان کا شمار بڑے فقہاء میں ہے،فقہائے احناف میں ان کو بہت اعلیٰ مقام حاصل ہے،مسائل میں ان کی ترجیحات کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے،جدید اجتہادات پر ان کی مشہور کتاب ''نوازل ابواللیث سمرقندی'' ہے،ان کی تفسیر ''تفسیر السمر قندی'' بھی ایک بلند پایہ تفسیر شمار کی گئی ہے، یہ بھی سمرقند ہی میں مدفون ہیں، یہاں بھی ہم لوگوں کو پہنچنے کی سعادت حاصل ہوئی،اور فاتحہ پڑھنے کا موقع ملا،ان کے مزار کا احاطہ بہت بڑا ہے،اور حکومت نے اس کو بہت ہی خوبصورت بنایا ہے،اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے،یہیں ایک اور بزرگ خواجہ ناصر الدین عبیداللہ احرارؒ (م: ۸۹۵ھ) کی قبر بھی ہے،جو اپنے زمانہ کے بڑے نقشبندی بزرگ تھے،ملا عبدالرحمن جامیؒ بھی آپ کے خلفاء میں ہیں،یہاں بھی حاضری کا موقع ملا،حسب معمول دعاء کی گئی،مغرب کا وقت ہو چکا تھا اور ہم لوگوں کو معروف محدث علامہ دارمیؒ کی قبر پر بھی جانا تھا؛اس لئے وہاں سے جلد روانہ ہونا پڑا،راستے میں ''مسجد لائق'' کے نام سے ایک مسجد ملی،مغرب کی نماز یہاں ادا کی گئی،ہمارے میزبان نے اس مقام کے کسی ذمہ دار شخص سے ہم لوگوں کی آمد کا ذکر کر دیا تھا،وہ سارے لوگ انتظار میں چشم براہ تھے؛حالاں کہ مغرب کا وقت شروع ہوئے کچھ دیر ہوگئی تھی؛لیکن انھوں نے انتظار کیا اور جب ہم لوگ پہنچے تو نماز ہوئی،نماز کے بعد تمام حاضرین نے مصافحہ کیا اور خواہش کی کہ دعاء کرائی جائے؛چنانچہ اس حقیر نے دعاء کرائی،حاضرین بڑی عقیدت ومحبت کے ساتھ کچھ اس طرح پیش آئے،گویا برسوں کی ملاقات ہو،اللہ تعالیٰ ان حضرات کو بہترین اجر عطا فرمائے۔

اس سے کچھ فاصلے پر مشہور محدث علامہ عبداللہ بن عبدالرحمن دارمیؒ (م: ۲۵۵ھ) کی قبر ہے،یہ علاقہ دیہات کا ہے،رات کا اندھیرا اچھا خاصا ہو چکا تھا،ہم لوگ وہاں پہنچے،اور گاڑی کی روشنی جلا کر قبر کے قریب آئے، فاتحہ پڑھ کر آگے بڑھے،علامہ دارمیؒ کا علم حدیث میں بڑا اونچا مقام ہے،امام مسلم،ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ نے

ان سے حدیث لی ہے، اور بعض لوگوں نے ان کی ''سنن'' (فقہی ترتیب پر حدیث کا مجموعہ) کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے؛ اس لئے یہاں آمد سے بڑی روحانی مسرت حاصل ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ سمرقند خوبصورت عمارتوں کا ایک حسین گلدستہ ہے، اور ہر عمارت اپنی جگہ فن تعمیر کا شاہکار ہے؛ چوں کہ امیر تیمور نے یہاں تعمیری کام ایرانی ماہرین سے کرایا تھا؛ اس لئے ڈیزائن کے اعتبار سے جیسے برصغیر میں دہلی، آگرہ اور لاہور کی مغلیہ عمارتوں کے درمیان مماثلت پائی جاتی ہے، اسی طرح یہاں کی عمارتیں بھی کثرت میں وحدت کا منظر پیش کرتی ہیں، یوں تو سمرقند میں بہت سی عالی شان مسجدیں ہین اور ہر مسجد ایسی ہے کہ ''دامن دل می کشد کہ جا ایں جاست''، لیکن ''مسجد بی بی خانم'' کو اپنی وسعت، طرز تعمیر اور خوبصورتی کے اعتبار سے نمایاں حیثیت حاصل ہے، یہ امیر تیمور کی سب سے بڑی بیوی ''بی بی خانم'' سے منسوب ہے، اس کے سامنے امیر تیمور کا بی بی خانم کے لئے بنوایا ہوا محل بھی ہے، یہ عمارتیں دیکھنے سے تعلق رکھتی ہیں، الفاظ میں اس کا نقشہ نہیں کھینچا جا سکتا۔

یہاں کی ایک بہت ہی مشہور اور تاریخی جگہ میدان ریگستان ہے، اسی کو بعض عرب مصنفین نے میدان رِداجستان لکھا ہے، آج کل اس کو ''ریگستان اسکوائر'' بھی کہتے ہیں، امیر تیمور اپنی فتوحات کے بعد اسی میدان میں اپنی فاتحانہ یادگاروں کی نمائش کرتا تھا، اس میدان کے ایک طرف شارع عام ہے، اور تین طرف تین مدارس کی عالی شان عمارتیں ہیں، دائیں جانب مدرسہ شیر دار ہے، جس میں معقولات کی تعلیم دی جاتی تھی، یہ سلطنت بخاریٰ کے نائب امیر اوراز بک کمانڈر شیر دار نے تعمیر کرایا ہے، ۱۴۱۹ء میں اس کی تعمیر عمل میں آئی، بائیں جانب مدرسہ اُلغ بیگ ہے، جو ۱۴۱۷ء میں تعمیر ہوا، الغ بیگ تیمور کا پوتا تھا، اور اس کا شمار ماہرین فلکیات میں ہوتا تھا، اس نے اپنے ذوق کے مطابق ایک رسدگاہ بھی تعمیر کرائی تھی، جس کے نقشہ کا لاطینی ترجمہ آکسفورڈ سے شائع ہوا ہے، یہ مدرسہ اس نے سائنسی مضامین کی تعلیم کے لئے بنایا تھا، اس نے امتحان کے بعد ایک ایسے سادہ لباس درویش کو اس کی ذمہ داری سونپی، جس کے کپڑے پھٹے ہوئے تھے، اور پاؤں میں جوتا تک نہیں تھا؛ لیکن اس نے اُلغ بیگ جیسے ماہر فن کے سوالات کا برجستہ جواب دیا، یہ درویش تھے: مولانا محمد حوافی، وہ زندگی بھر اس جامعہ کے امیر رہے، اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ گزشتہ ادوار میں کس طرح مسلمان علماء دینی وعصری علوم کا بہترین امتزاج ہوا کرتے تھے!

درمیان میں مدرسہ طِلا کاری ہے، اس کو بھی شیر دار خان نے ۱۶۴۶ء میں بنوایا تھا، مدرسہ کے اندر ایک مسجد ہے، جس کی اندرونی دیواروں اور چھت پر سونے کی نقاشی کی گئی ہے؛ اس لئے اس مسجد کو ''طلائی مسجد اور مدرسہ کو ''مدرسہ طِلا کاری'' کہا جاتا ہے، اس خطہ کے اکثر گنبدوں کی طرح اس مسجد کے اوپر بھی نیلے رنگ کا ایک بلند گنبد

ہے اور دونوں طرف نیلے رنگ کی برجیاں بنی ہوئی ہیں، اس مدرسہ کو خاص طور پر علوم شرعیہ کی تعلیم کے لئے تعمیر کیا گیا تھا، ان تینوں عمارتوں کے درمیان کھلا ہوا نہایت کشادہ صحن ہے، آج کل یہاں روشنی اور آواز پروگرام بھی پیش کیا جاتا ہے اور ملک کی قومی تقریبات اسی میدان میں منعقد کی جاتی ہیں، یہ تینوں عمارتیں اپنی شان وشوکت، بلندی اور دیواروں کے خوبصورت نقش ونگار کے اعتبار سے ایک سے ایک ہیں۔

میدانِ ریگستان سے متصل امیر تیمور کا مجسمہ ہے، جس میں وہ گھوڑے پر سوار ہے، اس کے نیچے اس کی قبر ہے، وہ ۱۳۳۶ء میں پیدا ہوا اور ۱۴۰۵ء میں اس کی وفات ہوئی، ترک منگول کی برلاس شاخ سے اس کا تعلق تھا، ایک ہی زمانہ کے دو طاقت ور اور جابر حکمراں تیمور اور چنگیز کا جد امجد تومنہ خان تھا، تیمور نے اپنی زندگی میں ۴۲ رملک فتح کئے، اس کی فتوحات کی وسعت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ۱۳۹۸ء میں وہ ہندوستان پہنچا اور دہلی میں قتل عام کرایا، اور ۱۳۹۹ء میں دمشق اور حلب کو فتح کیا، اس کی شجاعت جس قدر قابل تعریف ہے، اس کی خوں آشامی اسی قدر قابل مذمت، اور مسلمان اور حافظ قران ہونے کے باوجود اِس میں مسلم وغیر مسلم کا کوئی فرق نہیں تھا، یہ جنگ میں بہ یک وقت دونوں ہاتھ استعمال کرتا تھا، دائیں ہاتھ میں تلوار رکھتا تھا اور بائیں ہاتھ میں کلہاڑی، اور اس کے ساتھ ساتھ گھوڑے کی لگام بھی ہاتھ میں ہوتی تھی، ان مہمات میں زخم کھا کھا کر دایاں ہاتھ شل اور دائیں پاؤں میں لنگ ہوگیا؛ اسی لئے مخالفین ان کو ''تیمور لنگ'' کہتے تھے؛ لیکن ازبکستان میں اس کو ہیرو کا درجہ دیا جاتا ہے اور ''امیر تیمور'' کہا جاتا ہے۔

بہر حال آج کا پورا دن سمرقند کی سیر میں گزرا، یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ ہم نے پورا شہر دیکھ لیا؛ لیکن کچھ اہم اور یادگار عمارتیں ضرور دیکھ لیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ علمی دنیا پر جن محدثین اور فقہاء کا ایسا احسان ہے کہ امت کبھی اس سے سبک بار نہیں ہوسکتی، ان کے قدموں میں بیٹھنے کی سعادت حاصل ہوئی، یہیں ایک ریسٹورنٹ میں میزبانوں کی طرف سے ہم لوگوں کے لئے عشائیہ کا نظم تھا، جب ہم لوگ ہوٹل واپس آئے تو معہد امام بخاریؒ کے دو اساتذہ بھی ملاقات کے لئے آئے، جن میں ایک مولانا نظام الدین تھے، جو ہدایہ اور شرح معانی الآثار پڑھاتے ہیں، دوسرے مکتبہ کے ذمہ دار تھے، ماشاء اللہ یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ ان حضرات کے اندر دیوبند کی بڑی محبت ہے، اور اس حقیر سے ان کی محبت ایک تو اس کی تالیفات کی وجہ سے ہے؛ لیکن ساتھ ہی ایک اہم سبب دیوبند کی نسبت بھی ہے۔

اس سفر میں ہم تینوں اور مولانا عبدالقیوم کے علاوہ ایک اہم ساتھی تاشقند کے ایک تاجر جناب مظفر صاحب بھی تھے، ان ہی کی گاڑی تھی اور وہی ڈرائیونگ کررہے تھے، ان کے علاوہ جناب احمد نقشبندی کے لڑکے عبدالرحمٰن

حافظ اور ایک صالح نوجوان ''آبی جان'' بھی تھے، جو مولانا عبدالقیوم کے شاگرد ہیں اور حفظ کر رہے ہیں، جناب بختیار صاحب، جناب سعید اعظم صاحب، جناب فیض اللہ صاحب اور دیگر محبت کرنے والوں کا بھی ساتھ تھا، یہ سبھی تاشقند کے رہنے والے ہیں، سبھوں کے نام یاد نہیں رہے؛ لیکن یہ قافلہ تین گاڑیوں کا تھا، اللہ تعالیٰ ان سب کو بہترین اجر عطا فرمائے، اس طرح سمرقند کا سفر تمام ہوا۔

بخارا کی طرف

یہ رات ہم لوگوں نے سمرقند میں گذاری اور اگلی صبح بخارا کے لئے روانہ ہوئے، کہا جاتا ہے کہ ''بخر'' کے معنی مشرکانہ عبادت گاہ کے تھے، یہاں اس نام سے بودھوں کی بہت بڑی عبادت گاہ تھی، اسی مناسبت سے یہ شہر ''بخارا'' کہلایا، مگر یہ اسلام کا اعجاز ہے کہ آج اس پورے خطہ کا تعارف اسلامی علوم کی خدمت سے ہے، بخارا کی شہرت تو امام بخاریؒ کی ذات والا صفات سے ہے؛ لیکن یہ شہر مختلف اکابر صوفیاء اور فقہاء کی بھی خوابگاہ ہے، بخارا پہنچنے سے پچاس کیلومیٹر پہلے شیخ عبدالخالق غجدوانیؒ کا مزار مبارک ہے، یہاں ہم لوگ اُترے اور فاتحہ پڑھا، کچھ وقت یہاں گذارا، پھر آگے بڑھے، شہر سے پانچ کیلومیٹر پہلے مشہور صاحب دل شیخ بہاؤالدین نقشبندیؒ کا مزار ہے، یہ ۷۱۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۹۱ھ میں وفات پائی، شیخ بہاؤالدین نقشبندیؒ سلسلہ نقشبندیہ کے بانی ہیں، تصوف کے سلاسل میں سے یہی سلسلہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے، ان کی قبر کی زیارت کا اور یہاں دعاء کرنے کا موقع ملا، یہیں قریب میں ان کے استاذ اور شیخ کی قبر ہے، جو امیر کُلالؒ کے نام سے جانے جاتے ہیں، یہ کُلال کا لفظ ازبک زبان میں کلاں یعنی ''بڑے'' کے معنی میں ہے، یہ ان کا لقب تھا، وہاں بھی حاضری کا شرف حاصل ہوا۔

اب کافی وقت ہو چکا تھا؛ اس لئے بخاریٰ شہر میں داخل ہونے کے بعد عصر سے پہلے ایک ہوٹل میں تمام ساتھیوں کے ساتھ ظہرانہ کیا گیا، بخاریٰ کے قابل دید مقامات قدیم شہر میں ہیں؛ اس لئے ہمارے بعض رفقاء نے مولانا عبدالقیوم صاحب سے خواہش کی تھی کہ ہمیں قدیم شہر کے کسی ہوٹل میں ٹھہرایا جائے؛ چنانچہ ''ہوٹل صفیہ'' کے نام سے ایک ہوٹل میں نظم ہوا، یہ قدیم شہر میں تھا اور اس کا گرد وپیش بھی اس کی قدامت کا گواہ تھا، چھوٹی گلیاں اور گلیوں میں بعض مٹی کی کچی دیواریں؛ لیکن ہوٹل اندر سے تمام سہولتوں سے آراستہ تھا، یہیں ہم لوگوں نے آرام کیا، عصر کے وقت نکلے اور یہاں کی بڑی مسجد ''مسجد کبیر امام بخاریؒ'' میں عصر کی نماز ادا کی، پھر یہیں مغرب بھی ادا کی، کہا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ کا درس اسی مسجد میں ہوا کرتا تھا، یہ بہت ہی وسیع، کشادہ، خوبصورت، بلند دیوار اور منبر ومحراب والی مسجد ہے، یہیں اس مسجد کے صحن کے بعد لگا ہوا مدرسہ ''مدرسہ میر عرب'' ہے، سعید بن عبداللہ یمنی کسی زمانہ

میں بخاری کے امیر تھے،ان کو''میر عرب'' کہا جاتا تھا،انھوں نے اپنے زمانۂ حکومت (۱۵۳۰ھ تا ۱۵۳۶ھ) میں اس کی تعمیر کرائی تھی، روس کے تسلط تک یہ وسط ایشیا کے طلبہ کے لئے مرکز تھا، یہ ۱۶۰ رکمروں پر مشتمل ہے، اب اس کو عالمی ورثہ میں شامل کیا گیا ہے، موجودہ حکومت نے اس مدرسہ کو گورنمنٹ کے زیر انتظام زندہ کیا ہے، اندر لوگوں کو جانے کی اجازت نہیں تھی؛ لیکن بعض طلبہ نے جن کو اطلاع ہوگئی، بہت ہی اشتیاق کے ساتھ ملاقات کے لئے نکل آئے۔

یہاں ہمیں امام ابوحفص کبیرؒ جو براہ راست امام محمدؒ کے شاگرد ہیں اور جن کا شمار بڑے حنفی فقہاء میں ہے، کے مزار پر بھی حاضری کا اتفاق ہوا، ایک اور جگہ چہار ابوبکر کہلاتی ہے، اس عمارت میں چار قبریں ہیں، جن میں سے ہر ایک کا نام ابوبکر تھا اور یہ سب اصحاب علم تھے، یہاں بھی پہنچنے کی سعادت حاصل ہوئی، فقہ حنفی کی معروف کتاب ''فتاویٰ خانیہ'' کے مصنف قاضی خان (م: ۵۹۲ھ) بھی یہیں آسودۂ خواب ہیں، وہاں بھی جانے کا اتفاق ہوا، اور تھوڑا سا وقت وہاں گذارا گیا، قاضی خان کے مزار کی زیارت سے فارغ ہونے تک کافی دیر ہوچکی تھی، اس روز ہم لوگوں کے لئے عشائیہ کا نظم بخاری کے ایک مخلص جناب شہروز صاحب کے یہاں تھا؛ چنانچہ ہم لوگ وہاں آگئے، وہیں عشاء کی نماز ادا کی، کھانا تناول کیا، تاشقند اور سمرقند کے احباب کا ایک بڑا قافلہ تو پہلے سے ساتھ تھا، اور بخاری کے بھی بہت سے اہل علم اور مخلصین جمع ہوگئے، ان حضرات کا اصرار ہوا کہ میں کچھ خطاب کروں، میں نے اولاد کی تربیت کی اہمیت کے موضوع پر تقریباً ۵۰ رمنٹ خطاب کیا، اور عزیز مکرم مولانا عبدالقیوم صاحب نے اُزبک زبان میں ترجمہ کیا، میں نے اس موضوع کا اس لئے انتخاب کیا کہ یہ خطہ تقریباً پون صدی الحاد کے زیر سایہ رہا ہے، اور نوجوانوں کو دین سے دور کرنے کی منظم کوششیں کی جاتی رہی ہیں؛ اس لئے اب بہت زیادہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ نئی نسل کی تربیت پر توجہ دی جائے، حاضرین نے بڑی توجہ سے سنا اور بعد میں متعدد حضرات نے کہا کہ آپ نے جس موضوع پر ہمیں نصیحت کی، واقعی یہاں کے ماحول میں اس کی بہت زیادہ ضرورت تھی، دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کہلوایا، اس کو وہاں کے لوگوں کے لئے نافع بھی بنادیں۔

نسف اور ترمذ

بخاری تاریخی اعتبار سے ایسا گلستانِ علم ہے، جس میں قدم قدم پر فکر ونظر کا شجرۂ طوبیٰ نظر آتا ہے، شمس الائمہ عبدالعزیز حلوانیؒ (م: ۱۰۵۶ھ) جیسا حنفی فقیہ، ابو یزید بسطامیؒ (م: ۱۲۶۱ھ) جیسا درویش، ابو علی سیناؒ (م: ۴۲۸ھ) جیسا سائنس داں اور محمد بن موسیٰ خوارزمیؒ جیسا فلکیات اور ریاضی کا ماہر اسی سرزمین میں پیدا ہوا، یہیں سے ان کا فیض جاری ہوا، مگر وقت نے اجازت نہیں دی کہ ان کی یادگاروں کی زیارت کی جائے؛

چنانچہ ۱۳/ مارچ کی صبح ہم لوگ بخاریٰ سے ترمذ کی طرف روانہ ہوئے، بخاریٰ سے ترمذ کا فاصلہ چھ سو کیلو میٹر سے بھی زیادہ ہے، اس سلسلہ میں مولانا عبدالقیوم سلمہ کا مشورہ تھا کہ یہ سفر جہاز سے کرلیا جائے؛ لیکن پھر یہ بات سامنے آئی کہ ترمذ اور بخاریٰ کے درمیان نَسف نامی شہر ہے، جس کو آج کل ''قرشی'' کہتے ہیں، اور نسف میں بڑے اہل علم گذرے ہیں، اگر کار سے جایا جائے اور ایک وقفہ نَسف میں کرلیا جائے تو وہاں کے تاریخی مقامات کی بھی زیارت ہوجائے گی اور تھوڑا آرام بھی ہوجائے گا؛ چنانچہ اسی پر عمل کیا گیا، ہم لوگ تقریباً دوپہر میں نسف پہنچے، یہاں امام ابومنصور ماتریدیؒ کے اجلہ تلامذہ میں سے ایک علامہ ابومعین نسفیؒ (م: ۵۰۸ھ) کا مزار ہے، جن کی کتاب ''تفسیر الادلہ فی اصول الدین'' معروف ہے، اس کے علاوہ اصول فقہ اور علم کلام پر ان کی متعدد کتابیں ہیں؛ چنانچہ ہم لوگ اُن کے مزار پر گئے، پھر وہاں سے آگے بڑھے، جمعہ کا دن تھا، اور سرِ راہ ایک دیہات'' تینگا آرام'' کی مسجد میں ظہر کی نماز ادا کی، یہ راستہ اتنا طویل تھا اور ہم لوگ اس قدر تھک چکے تھے کہ راستہ کاٹے نہیں کٹ رہا تھا، بہر حال چار بجے ترمذ سے متصل علاقہ شیر آباد پہنچنا ہوا، اسی شیر آباد میں امام محمد بن عیسیٰ ترمذیؒ (م: ۲۷۹ھ) کا مرقد ہے، یہاں حاضری ہوئی، فاتحہ پڑھا اور تھوڑی دیر توقف کیا، یہ بہت خوشی کا لمحہ تھا؛ کیوں کہ امام ترمذیؒ کی سنن کو برصغیر کے مدارس میں خاص اہمیت حاصل ہے، اس اہم کتاب کو پڑھنے کا بھی موقع ملا اور سالہا سال پڑھانے کا بھی، امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے مایہ ناز شاگرد تھے، جناب عبدالرحمن ترمذی کے یہاں ظہرانہ کا نظم تھا، وہیں جاکر تاخیر کے ساتھ ہم لوگوں نے دوپہر کا کھانا کھایا، یہاں وہ حجرہ بھی تھا، جس میں وہاں کی روایت کے مطابق قرآن مجید حفظ کرانے کا انتظام ہوتا تھا، اس کے بعد ہم لوگ ترمذ شہر میں داخل ہوئے اور وسط شہر میں افروز ہوٹل میں قیام کیا؛ چوں کہ بہت تھک گئے تھے؛ اس لئے اب باہر نکلنے کی ہمت نہیں ہوئی۔

اگلی صبح یعنی ۱۴/ مارچ کو پہلے ہم لوگ ''مرکز علمی امام ترمذیؒ '' حاضر ہوئے، یہ بھی حکومت کے زیر انتظام قائم ایک تعلیمی مرکز ہے، جس میں حدیث وفقہ وغیرہ کی تعلیم دی جاتی ہے، عمارت بہت شاندار اور نو تعمیر شدہ ہے، ابھی طلبہ تین چار ہی ہیں؛ البتہ حکومت اس کو آئندہ وسعت دینا چاہتی ہے، یہاں بھی مولانا عبدالقیوم نے میری تالیفات لائبریری میں جمع کرائیں، یہاں ہم لوگ محمد بن علی حکیم ترمذی کے مزار پر بھی گئے، جو بڑے صوفی بھی تھے اور محدث بھی، جن کی کتاب ''نوادر الاصول'' حدیث کا بڑا اہم مجموعہ ہے، یہ چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ہیں، ان کا مزار شہر سے تین کیلو میٹر کے فاصلے پر دریائے جیحون کے کنارے واقع ہے، بہت ہی پُر فضاء منظر ہے، گورنمنٹ نے یہاں بڑا پارک بنایا ہے، یہاں خانقاہی حجروں کو دیکھنے کا موقع ملا، زیر زمین کئی حجرے بنے ہوئے تھے، میں نے تو اوپر سے دیکھا؛ لیکن دوسرے ساتھی سیڑھی سے اتر کر نیچے تک گئے، یہ اصل میں ذاکرین کے لئے

بنائے گئے تھے کہ وہ ان حجروں میں چلہ کشی کر سکیں؛ لیکن کمیونسٹ دور میں یہی حجرے خفیہ طور پر بچوں کی تعلیم کے لئے استعمال کئے جاتے تھے اور حفظ قرآن کی اور دین کی بنیادی باتوں کی تعلیم دی جاتی تھی، یہاں سے نکل کر دریائے جیحون صاف نظر آتا ہے، کافی کشادہ دریا ہے، ازبکستان کی سیرابی'' دریائے جیحون اور دریائے سیحون'' ان ہی دو دریاؤں سے ہوتی ہے، اُن کے درمیان کے علاقے کو'' ماوراء النہر'' کہا جاتا تھا، یہ بات قابل ذکر ہے کہ ترمذ کو پہلی بار حضرت عثمان بن عفانؓ کے صاحبزادے سعیدؒ نے صلح کے ذریعہ فتح کیا تھا؛ مگر بار بار کی شورش کی وجہ سے یہ علاقہ قبضہ میں آتا اور جاتا رہا، یہاں تک کہ ۹۳ھ میں قتیبہ بن مسلمؒ نے فتح کیا۔ دریائے جیحون سے متصل افغانستان ہے، وہاں سے افغانستان کی عمارتیں صاف نظر آتی ہیں، یہاں پر ایک قلعہ بھی ہے، جو فوج کی تحویل میں ہے، یہاں سے نکل کر ہم لوگوں نے گاڑی ہی سے سرسری طور پر شہر کی گشت کی، اور ائیر پورٹ پہنچ گئے، جہاں سے ہمیں تاشقند واپس ہونا تھا، اس بات سے خوشی ہوئی کہ ائیر پورٹ کا عملہ دینی نسبت کی بناء پر خصوصی ادب واحترام کے ساتھ پیش آیا، جو وہاں کے لوگوں کا مزاج ہے۔

سیرِ تاشقند

ترمذ سے تاشقند کا ہوائی سفر ایک گھنٹہ کا ہوتا ہے؛ چنانچہ ڈیڑھ بجے ہم لوگ تاشقند پہنچ گئے، اور سابقہ ہوٹل ''اورینٹل اِن'' پہنچ کر دن کا کھانا تناول کیا، ابھی تک ہم لوگوں نے تاشقند کے قابل دید مقامات میں سے ایک دو ہی کی زیارت کی تھی؛ اس لئے آج کا دن شہر کی سیر کے لئے رکھا گیا تھا؛ چنانچہ عصر کی نماز مسجد مینار میں پڑھی گئی، یہ بڑی خوبصورت مسجد ہے، اور اس کا مینارہ بھی بہت عظیم الشان ہے، جو غالباً ۴۳ رمیٹر اونچا ہے، اسی احاطہ میں امام ابوقفال شاشیؒ (۲۹۱ — ۳۶۵ھ) کے مزار پر جانے کی سعادت حاصل ہوئی، جو بڑے شافعی عالم تھے اور اس خطہ میں ان ہی کے ذریعہ فقہ شافعی کی اشاعت ہوئی؛ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے تھے، یہیں پر مدرسہ براق خاں کی عمارت بھی ہے، ازبکستان کی دوسری تاریخی عمارتوں کی طرح یہ بھی بہت خوبصورت اور پُرشکوہ ہے، افسوس کہ روسیوں کے عہد سے اس کا استعمال مارکٹ کے طور پر ہو رہا ہے، اس کو شیبانیوں کے عہد حکومت میں نورو زاحمد خان نے تعمیر کیا تھا، جو براق خاں سے مشہور تھا، یہیں وہ عمارت بھی ہے، جس میں بڑے اہتمام کے ساتھ ''مصحف عثمانی'' کو رکھا گیا ہے، حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن مجید کی کتابت کرا کر مختلف جگہوں کو بھیجا تھا، کہا جاتا ہے کہ یہ نسخہ خود ان کے زیر تلاوت تھا؛ اسی لئے بتایا جاتا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کے وقت جو خون (دھبہ) گرا تھا، اس کا نشان بھی اس مصحف پر

موجود ہے، سرخ دھبہ تو ہم لوگوں نے بھی دیکھا؛ مگر اس دعویٰ میں کس حد تک صداقت ہے؟ معلوم نہیں، یہ مصحف دراصل امیر تیمور اپنے ساتھ تاشقند لایا تھا، روسیوں نے اس کو سینٹ پیٹر زبرگ منتقل کر دیا تھا، ۱۹۸۹ء میں یہ نسخہ ازبکستان کو واپس ملا، لوگ بڑی عقیدت سے اس کی زیارت کرتے ہیں۔

آج رات کے کھانے کا انتظام جناب اکرام صاحب کے یہاں تھا، ان کے بیٹے عزیزی الہام سلمہ ہمارے عزیز مکرم مولوی عبدالقیوم صاحب کے ساتھ ان کی مسجد میں نائب امام ہیں، مغرب کی نماز ہم لوگوں نے ان ہی کی مسجد میں ادا کی، ماشاءاللہ بہت وسیع، کشادہ اور خوبصورت مسجد ہے، کھانے کا بھی انھوں نے بہت اعلیٰ درجہ کا اہتمام کیا تھا، کھانے کے بعد دعاء کی گئی، علمی مقامات اور مقدس شخصیات کی زیارت کا سلسلہ یہاں مکمل ہوا، تمنا تو ''فرغانہ'' جانے کی بھی تھی، جو صاحب ہدایہ کی جائے ولادت ہے، اسی کے ایک شہر ''اوش'' سے خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور فتاویٰ سراجیہ کے مصنف علامہ سراج الدین اوشیؒ کا تعلق ہے اور پہلا مغل حکمراں بابر بھی یہیں کا تھا، ازبکستان ہی میں ''خوارزم'' ہے، جس کو آج کل ''خیوہ'' کہا جاتا ہے، فقہ حنفی کی کتابوں میں بہت سی آراء علماء خوارزم کے حوالہ سے نقل کی گئی ہیں، اور مختلف دینی اور سائنسی علوم کے ماہرین یہاں پیدا ہوئے ہیں؛ مگر یہ علاقے کافی دُور تھے اور ہم لوگوں کے پاس وقت نہیں تھا؛ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس سفر نے تشنگی اور بڑھا دی۔

ہمارے مقررہ نظام اور ہندوستان واپسی کے بنے ہوئے ٹکٹ کے لحاظ سے ۱۵/ مارچ کی تاریخ قیام کا آخری دن تھا، ۱۶/ مارچ کو ہماری واپسی تھی، ۱۵/ مارچ کو میزبانوں نے ایک تفریحی پروگرام رکھا، وہاں سے تقریباً ڈیڑھ سو کیلومیٹر پر ایک ایسی پہاڑی ہے، جس کی سطح بہت اونچی ہے اور جو برف سے ڈھکی رہتی ہے؛ چنانچہ ہم لوگ جناب نظام الدین صاحب تاشقندی کی گاڑی سے چلے، ان ہی کے گھر ناشتہ ہوا، اس سفر میں متعدد رفقاء کے علاوہ مولانا حکمت اللہ صاحب (فاضل دارالعلوم کراچی) اور مفتی عبدالمنان صاحب (فاضل دارالعلوم دیوبند) بھی ہمارے ساتھ تھے، ہم لوگ دوپہر کے قریب اپنی منزل مقصود پر پہنچے، اس جگہ کو ''کنوش کان'' کہا جاتا ہے، کنوش کے معنی ازبک زبان میں ''چاندی'' کے ہیں، بتایا گیا کہ اس پہاڑ سے چاندی کافی مقدار میں نکلتی ہے؛ اسی لئے اس کو کنوش کان کہتے ہیں، یہاں نظام الدین صاحب کا فارم ہاؤس بھی ہے، ہم لوگ وہیں ٹھہرائے گئے، کشمیر کا سا منظر ہے، ہرا بھرا علاقہ اور کسی قدر ٹھنڈ بھی، پھر ہم لوگ گاڑی سے برف پوش پہاڑی کی طرف لے جائے گئے، جس مقام تک گاڑی جا سکتی تھی، میں تو وہاں اتر گیا، زیادہ تر رفقاء سفر بھی میرے ساتھ ہو گئے، عزیزان مولانا ارشدین اور بعض احباب سیڑھی کے ذریعہ اوپر اس مقام تک پہنچے، جہاں برف کی تہیں جمی ہوئی ہیں، وہاں تھوڑا سا وقت گذار کر پھر نظام الدین صاحب کے فارم ہاؤس پر واپسی ہوئی، یہیں ہم لوگوں نے کھانا تناول کیا، اگرچہ اجازت حدیث

کی مجلس آج رات میں دوستوں نے رکھی تھی؛ لیکن جو علماء موجود تھے، ان کا خیال ہوا کہ انہیں یہیں حدیث کی اجازت دے دی جائے؛ چنانچہ میں نے ''مسلسل بالاولیۃ والی حدیث'' اور بخاری کی ایک حدیث پڑھ کر ان حضرات کو حدیث کی اجازت دی، اور یہاں سے تاشقند کے لئے روانہ ہوگئے۔

مغرب بعد مسعود خان صاحب جو حضرت مولانا قمر الزماں صاحب دامت برکاتہم (الہ آباد) سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں ہیں، اور مدینہ منورہ میں ان سے بیعت ہو چکے ہیں، کے یہاں عشائیہ کا نظم تھا، ان کے یہاں مختلف مساجد کے ائمہ، علماء اور حفاظ کی ایک اچھی خاصی تعداد جمع ہوگئی، موقع کے لحاظ سے میرا خطاب بھی ہوا، میں نے عرض کیا کہ ''قرآن مجید میں حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ان کو گناہ کی دعوت دی گئی، نبی تو یوں بھی معصوم ہوتا ہے؛ لیکن ان کو اس دعوت سے متأثر ہونے سے بچانے میں جو باتیں مؤثر ہوئیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے رب کی برہان دیکھ لی: ''لو لا أن رأ برهان ربه'' (یوسف: ۲۴) برہان رب سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں کئی باتیں کہی گئی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے والد حضرت یعقوب علیہ السلام کی شکل ان کے سامنے آگئی، اور نبی کی اولاد ہونے کی نسبت نے ان کی دستگیری کی، تو معلوم ہوا کہ دینی نسبت انسان کو دین پر قائم رکھنے اور گناہ سے بچانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے، یہی نسبت آپ لوگوں کو حاصل ہے، اس سرزمین میں ایسے محدثین، فقہاء، صوفیا، اہل علم اور اہل دل پیدا ہوئے، جن کے نام سے آج دنیا کا چپہ چپہ گونج رہا ہے، آپ کی عزت نہ پٹرول سے ہے اور نہ ترقی یافتہ ٹکنالوجی سے، آپ کا ملک نہ فوجی اعتبار سے سپر پاور ہے اور نہ معاشی اعتبار سے؛ لیکن دین کی نسبت نے آپ کو عزت دی ہے، اس نسبت کا خیال رکھئے، اور اس کو اگلی نسلوں تک پہنچایئے'' اس کے بعد حدیث کی اجازت دی گئی، مولانا حکمت اللہ صاحب نے میرے خطاب کا ازبک ترجمہ کیا اور اندازہ ہوا کہ انھوں نے ماشاء اللہ میری پوری بات حاضرین تک پہنچائی، مولانا مسعود خان خود بھی عالم ہیں، اور تاشقند میں قائم ''معہد عالی اسلامی اکیڈمی'' میں تاریخ کے استاذ ہیں، یہیں ہم لوگوں کو یہ افسوس ناک اطلاع ملی کہ جو فلائٹ ہندوستان آنے والی تھی، وہ کینسل ہوگئی ہے، اس کی وجہ سے طبیعت پر جو بوجھ ہوا ہوگا، وہ ظاہر ہے، بہر حال اب کوشش شروع ہوئی؛ لیکن ۲۱/ مارچ سے پہلے ہم لوگوں کی واپسی نہیں ہو پائی، اس درمیان ایک تو عزیزی مولانا عبد القیوم صاحب نے مجھ سے میرا رسالہ ''آسان اصول فقہ'' سبقاً سبقاً جس قدر ہو سکا، پڑھا؛ حالاں کہ خود ان کی اردو اچھی ہے، اور وہ باصلاحیت عالم ہیں، مگر ان کی خواہش تھی کہ کچھ اسباق میں پڑھاؤں، اور پھر چوں کہ اتفاق سے وہ جمعہ کا دن تھا تو سورۂ جمعہ کے دوسرے رکوع کا بھی درس دیا، ہمارے ہندوستان کے ساتھی بھی اس درس میں شامل ہوگئے۔

ہلال نشر میں حاضری

اس فرصت میں ہم لوگوں کو ایک اہم ادارہ کے معاینہ کا موقع مل گیا، جہاں اب تک جانا نہیں ہوا تھا، اور وہ ہے ''ہلال نشر'' اس کے بانی حضرت مولانا محمد صادق صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھے، یہ رابطہ عالم اسلامی کے بھی رکن تھے، انھوں نے ازبکستان میں اسلام کی اشاعت اور اس کی بقاء کے لئے بڑی خدمت انجام دی ہے، کمیونسٹوں کے دور میں کچھ عرصہ لیبیا میں اپنا وقت گذارا، جب یہاں سے کمیونسٹ اقتدار ختم ہوا تو واپس آئے، اور پوری توجہ ازبک زبان میں اسلامی لٹریچر کی تیاری پر مبذول کردی، ان کی ایک بہت تفصیلی تفسیر ازبک زبان میں ہے، حدیث کی شرح ہے، فقہ پر کتابیں ہیں، اصلاحی کتابیں بھی ہیں، ایک سو بیس کتابیں ان کے قلم سے منظر عام پر آچکی ہیں، اس وقت اس ادارے کے ذمہ دار اُن کے صاحبزادے مولانا اسماعیل صادق ہیں، جن کو عربی زبان پر اچھی قدرت حاصل ہے، اور ادھیڑ عمر کے آدمی ہیں، ماشاء اللہ یہاں سے ماہانہ قرآن مجید کے ۲۰؍ ہزار نسخے شائع ہوتے ہیں، اور وسط ایشیائی ممالک میں پہنچتے ہیں، اس کے علاوہ بہت سے دینی موضوعات پر کتابیں شائع ہوئی ہیں، ازبکستان اور اس کے مضافات کے ممالک میں قرآن مجید اور اسلامی لٹریچر کے پہنچانے کا یہ سب سے اہم مرکز ہے، یہاں کی خدمات کو دیکھ کر بے حد خوشی ہوئی، اگلے دن اس مرکز سے نکلنے والے اخبار میں انھوں نے میری تصویر اور میری گفتگو کا خلاصہ بھی نقل کیا، میں نے ان کے والد ماجد مولانا صادق صاحبؒ کی خدمات کو دیکھتے ہوئے کہا تھا کہ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ فرماتے تھے کہ ہمارے یہاں ''ایک آدمی'' ایک اکیڈمی کا کام کرتا ہے، تو آپ کے والد صاحب کا کام بھی اسی زمرے میں شامل ہے، اس جملے کو انھوں نے خاص طور پر کوڈ کرتے ہوئے فیس بک پر نقل کیا، اور سوشل میڈیا میں اس کی کافی اشاعت ہوئی، بہر حال ان کی خدمات واقعی لائق تحسین ہیں، اللہ تعالیٰ ان ملکوں میں اسلام کی اشاعت کا سروسامان فرمائے، حکومت نے ان کی اعلیٰ خدمات کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے نام سے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی ہے، جس کے ڈیزائن میں قدامت اور جدت کا خوبصورت امتزاج ہے۔

اسلامی معاہد کا نصاب تعلیم

ہم لوگوں نے تاشقند، سمرقند، بخارا اور ترمذ ہر جگہ دینی تعلیم کے معاہد دیکھے، ان کے نصاب تعلیم میں یکسانیت پائی جاتی ہے؛ کیوں کہ یہ سب سرکاری نظام کے تابع ہیں، ہر جگہ پانچ سالہ نصاب ہے، اور ہر سال میں دو سمسٹر (دورانئے) ہیں، گویا کُل دس سمسٹر میں تعلیم ہوتی ہے، اس میں قرآن کریم، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ اسلام

کے علاوہ نحو، صرف اور فلسفہ ومنطق کے مضامین بھی پڑھائے جاتے ہیں، نصابِ تعلیم کی بعض چیزیں ایسی ہیں، جن سے ہندوستان کے مدارس بھی استفادہ کر سکتے ہیں، جیسے: تجوید قرآن، تفسیر قرآن اور احکام قرآن، تینوں کو مستقل مضمون کی حیثیت سے پڑھایا جاتا ہے، حدیث میں متون حدیث، شروح حدیث، احادیثِ احکام، اصطلاحات حدیث، تخریج حدیث اور اسناد کی تحقیق کی الگ الگ مضمون کی حیثیت سے تعلیم دی جاتی ہے، فقہ میں فقہ حنفی کی تعلیم ہوتی ہے، اور احادیث احکام کو بھی اسی نقطہ نظر سے پڑھایا جاتا ہے۔

یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ نصاب میں کئی کتابیں ہندوستان کے مصنفین کی ہیں؛ چنانچہ اصول فقہ میں ملا جیونؒ کی ''نور الانوار''، اصول حدیث میں مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلیؒ کی ''الرفع والتکمیل'' اور مولانا ظفر احمد تھانویؒ کی ''فوائد فی علوم الحدیث''، نیز متون حدیث میں ان ہی کی ''اعلاء السنن'' شامل ہے، اس پانچ سالہ نصاب کی تکمیل پر گریجویشن کی سند دی جاتی ہے اور اس سند کی بنیاد پر طلبہ یونیورسیٹی میں اسلامی وعربی علوم میں ماسٹر کر سکتے ہیں، اس سے پہلے کے مرحلہ کی تعلیم سرکاری نصاب کے مطابق ہوتی ہے اور ہائی اسکول سطح کی تعلیم کے بعد اِن مَعاہد میں داخلہ ہوتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ برصغیر کے دینی مدارس میں جو نصاب اور تدریس کا جو اسلوب مروج ہے، وہ بہت ہی مفید اور اہمیت کا حامل ہے، اس کے ذریعہ گزشتہ ڈیڑھ سو سال سے سے علوم اسلامی کے تمام شعبوں میں قدآور شخصیتیں پیدا ہوتی رہی ہیں، اور آج بھی اس کا تسلسل قائم ہے؛ لیکن پوری دنیا اور خود ہمارے ملک کے بدلتے ہوئے حالات میں ضرورت ہے کہ اہل مدارس اپنے تعلیمی نصاب اور نظام پر نظر ثانی کریں، مدارس کے مقاصد اور اس کی روح کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا نصاب مرتب کریں، جو زمانہ کی ضرورتوں سے ہم آہنگ ہو؛ تاکہ طلبہ مدرسہ سے فارغ ہونے کے بعد جب باہر کی دنیا میں پہنچیں تو اپنے آپ کو اجنبی محسوس نہ کریں اور احساس کمتری میں مبتلاء نہ ہوں، اس کی آسان اور بہتر شکل یہی ہے کہ موجودہ درسِ نظامی سے پہلے ثانویہ کا مرحلہ رکھا جائے، جس میں ہائی اسکول یعنی دسویں کلاس تک کے مضامین پڑھائے جائیں، اور مروجہ درس نظامی کے ابتدائی دو تین سالوں کے مضامین کو بھی اسی مرحلہ میں شامل کر لیا جائے، پھر مروجہ درس نظامی کا نصاب پانچ سالوں میں پڑھا دیا جائے، اس طرح بہت کم تبدیلی کے ساتھ اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

اس پورے سفر میں ایک صالح نوجوان جو قدم قدم پر ساتھ رہے اور بڑی خدمت کی، وہ ہیں عزیز مکرم آبی جان سلمہ، وہ اپنی پیشہ وارانہ مصروفیات کے ساتھ خود اپنے شوق سے قرآن مجید حفظ کر رہے ہیں، ۱۸/ مارچ کو دوپہر میں انھوں نے ضیافت کا اہتمام کیا، جس میں مہمانوں کے ذوق کی رعایت کرتے ہوئے ہندوستانی طرز کے کھانے

بنوائے، اسی دن رات میں جناب مظفر صاحب کے یہاں عشائیہ کی دعوت تھی، حاضرین کی خواہش تھی کہ میں کچھ عرض کروں؛ چوں کہ یہاں مجھ سے کثرت سے ایسے سوالات کئے گئے، جن کا تعلق سودی لین دین سے تھا، فقہ کی کتابوں میں بھی اس خطہ کے بعض ایسے مروجہ معاملات کا ذکر آیا ہے، جن میں سود کا شبہ پایا جاتا ہے، اس مناسبت سے میں نے یہاں رزق حلال کی اہمیت، سود کا گناہ اور خود اس دنیا میں سود کے نقصانات پر روشنی ڈالی، بحمد اللہ لوگوں نے قبولیت کے جذبہ سے سنا اور کافی سوالات بھی کئے۔

۲۱ر مارچ کو ہم لوگوں کی ازبکستان ایئر لائنز سے واپسی ہوسکی، ہمارے ہوٹل ''اورینٹ اِن'' کے مالک کا نام جناب عبدالغفور تھا، وہ بھی چند دنوں کے قیام میں بہت مانوس ہو گئے، بڑی محبت وعقیدت کا اظہار کرتے ہوئے دُعاء کراتے، پانی پر دم کراتے، جو کرایہ مقرر تھا، اس میں بھی انھوں نے بلا مطالبہ اپنی طرف سے کافی تخفیف کر دی، اور ایک ترکی ریسٹورنٹ میں ہم لوگوں کی پُرتکلف دعوت بھی کی، جس وقت ہم لوگوں کو نکلنا تھا، اس دن ان کے یہاں شادی کی تقریب ہونے والی تھی، پھر بھی ملاقات کرنے کے لئے آئے، اس سلسلہ میں ایک لطیفہ پیش آیا کہ واٹس ایپ پر میری آمد کی اطلاع اور مختصر تعارف بعض مقامی احباب نے نشر کر دیا تھا، انھوں نے بھی پڑھا، وہ ملاقات کے مشتاق تھے؛ مگر ان کو معلوم نہیں تھا کہ ہم لوگ ان ہی کے ہوٹل میں مقیم ہیں، انھوں نے ملاقات کے لئے کسی سے دریافت کیا، اور بتایا گیا کہ میں ان ہی کے ہوٹل میں مقیم ہوں، تو ان کی خوشی کا ٹھکانہ نہ رہا، گفتگو کے دوران جب اذکار واوراد کے سلسلہ میں ان کے یومیہ معمولات کا حال سنا تو مجھ کو اپنا معمول بہت حقیر نظر آیا، واقعی کیچڑ میں بھی لعل ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

۲۱ر مارچ کی صبح کو ہم لوگوں کی ہندوستان واپسی تھی؛ چنانچہ ۲۰ر مارچ کی شب میں سید عظیم صاحب نے کھانے کا اہتمام کیا، جہاں بھی اس طرح کی دعوت ہوتی، شہر کی اہم دین پسند شخصیتوں کو یہ حضرات مدعو کرتے، یہاں بھی منتخب مجمع تھا، حاضرین کی خواہش تھی کہ کچھ دینی باتیں کہی جائیں، کمیونسٹوں کے دور میں یہاں جو گمراہیاں پھیلائی گئیں، ان میں ایک عورتوں کی بے قید آزادی بھی ہے؛ اگرچہ یہاں بے پردگی کا ماحول کم نظر آیا؛ لیکن فکری اعتبار سے مغرب کی آزاد خیالی کا اثر خواتین میں پایا جاتا ہے، اور خواتین کی دینی تعلیم وتربیت سے بے توجہی کا احساس ہوتا ہے، اس پس منظر میں عرض کیا گیا کہ اسلام کی دعوت اور اسلامی علوم کی اشاعت میں خواتین کا بڑا اہم کردار رہا ہے، اس سلسلہ میں صحابیات کی بعض مثالیں بھی پیش کی گئیں اور وہاں کے موجودہ حالات میں لڑکیوں کی تعلیم وتربیت کی کیا شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟ اس پر روشنی ڈالی گئی۔

چند نقوش عبرت وموعظت

اس سفر میں جو چند قابل توجہ باتیں سامنے آئیں، ان کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اس پورے خطہ پر کمیونزم کے غلبہ کا جو دور گزرا ہے، اس میں نہ صرف مساجد ومدارس اور دینی مراکز کو تہس نہس کرنے یا وہاں سے انجام دی جانے والی دینی خدمات کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی؛ بلکہ لوگوں کے دل ودماغ کو بدلنے کے لئے بھی پورا زور لگا دیا گیا، بے حیائی وفحاشی کو پھیلانے کی بھر پور کوشش کی گئی، نوجوانوں کو دین بیزاری کے انجکشن لگائے گئے، خواتین کو آزادیٔ نسواں کی دعوت دی گئی؛ لیکن جب روس کا اقتدار ختم ہوا تو بہت کم عرصہ میں الحاد ودہریت کو پسپا ہونا پڑا، اور پوری قوم پر اسلام کا رنگ چڑھ گیا؛ چنانچہ آج مسجدوں میں نوجوانوں کی بڑی تعداد نظر آتی ہے، داڑھی کی ممانعت کے باوجود داڑھی رکھنے کا جذبہ ہے، عورتیں عام طور پر ساتر لباس اور حجاب استعمال کرتی ہیں، دوسرے مسلمان ملکوں کے مقابلہ یہاں خواتین کے باپردہ لباس پہننے کا رواج زیادہ ہے؛ البتہ عمومی طور پر عورتیں چہرہ کھلا رکھتی ہیں، ہمارے ملک میں سڑکوں کے کنارے نیم عریاں تصویریں کثرت سے نظر آتی ہیں؛ لیکن یہاں ایسے اشتہارات نظر نہیں آتے، یہ ایک خوش آئند بات ہے اور اس سے اسلام کی روحانی طاقت، فکری سربلندی اور لوگوں کو متأثر کرنے کی غیر معمولی صلاحیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، مسلمانوں میں عمل کی کوتاہی جس درجہ کی بھی ہو؛ لیکن ان کو اپنا ایمان عزیز ہوتا ہے، اللہ کرے یہاں دینی جذبہ کو اور فروغ ہو اور اس خطہ کی عظمت رفتہ واپس آسکے۔

یہاں جو ایک خاص بات دیکھنے میں آئی، وہ ہے دین، شعائرِ دین اور اہل دین کے لئے بے حد ادب اور جذبۂ توقیر، اپنے بزرگوں کی یادگاروں سے تو انہیں محبت ہے ہی؛ لیکن علماء ومشائخ سے بھی ٹوٹ کر محبت کرتے ہیں، خیر کے کام میں خرچ کرنے کا جذبہ ہے، اب جو مسجدیں تعمیر ہو رہی ہیں، وہ عوامی تعاون سے ہو رہی ہیں؛ لیکن یہ تعمیر بھی اسی دور کی یاد دلاتی ہے، جو یہاں کا سنہرا دور تھا، مساجد میں ایک امام کے ساتھ کئی کئی نائب امام ہوتے ہیں اور مؤذن اس کے علاوہ ہوتا ہے، ایک مسجد کے بارے میں استفسار پر معلوم ہوا کہ یہاں چار امام ہیں، دو مؤذنین ہیں اور مسجد کے خدام ان کے علاوہ ہیں، میں نے مزاحاً کہا کہ آپ نے ایک ہی مسجد میں ائمہ اربعہ کو جمع کر دیا ہے، خدام مسجد کی تنخواہیں عوام ہی کے اجتماعی تعاون سے ادا ہوتی ہیں، دینی خدمت گزاروں کی یافت دوسرے شعبوں کے ملازمین کے برابر تو نہیں ہوتی ہے؛ لیکن اتنا فرق بھی نہیں ہوتا ہے جو ہندوستان میں دین کے خادموں اور دوسرے شعبوں کے خدمت گاروں کے درمیان پایا جاتا ہے۔

لوگوں میں خوش سلیقگی بھی دیکھنے کو ملی، صفائی ستھرائی کا بہت زیادہ اہتمام ہے، حکومت کا عملہ اس کام کو انجام دیتا ہے؛ لیکن عوام میں بھی اس کا پورا لحاظ ہے، مسجد اور اس کے طہارت خانے بھی صاف ستھرے نظر آتے ہیں،

مسجدوں میں یہ بات بھی بہت اچھی محسوس ہوئی کہ لوگ سیڑھیوں کے باہر قطار میں لگا کر اپنے جوتے رکھتے ہیں، بے سلیقگی کے ساتھ جوتے نہیں رکھے جاتے، لوگوں کے تعمیری ذوق میں بھی بڑی نفاست ہے، اور گھر کا اندرونی حصہ بہت ہی آراستہ وپیراستہ ہوتا ہے، فرنیچر اور کھانے کے برتن وغیرہ سے بھی نفاست اور خوش ذوقی کا اظہار ہوتا ہے، ضیافت کا جذبہ غیر معمولی ہے، عام طور پر ان کے کھانوں میں دال اور سبزی کا گزر نہیں، خوب گوشت کھایا جاتا ہے، ترکی کی طرح یہاں بھی کباب کا خاص ذوق ہے، بڑے جانور کا بھی، بکرے کا بھی اور چکن بھی؛ بلکہ یہاں گھوڑے کا گوشت بھی کھایا جاتا ہے، ہم لوگوں کے سامنے بھی رکھا گیا، میں نے عرض کیا: آپ حضرات کھا سکتے ہیں؛ کیوں کہ جمہور اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے مکروہ ہے کہ اس سے آلۂ جہاد کی قلت پیدا ہوسکتی ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ اب اس دور میں گھوڑے کا استعمال جہاد کے لئے نہیں ہوتا؛ اس لئے کراہت کی وجہ باقی نہیں رہی؛ مگر آدمی جو گوشت پہلے سے نہ کھاتا رہا ہو، اس کو کھانے میں طبعی کراہت ہوتی ہے؛ اس لئے میں اس سے بچ رہا ہوں، بہرحال ازبکی حضرات جب کھانے پر مدعو کرتے ہیں تو ان کی خواہش ہوتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ اور عمدہ سے عمدہ کھلایا جائے، دین سے تعلق اور اللہ پر یقین کا ایک مظہر یہ ہے کہ وہ کثرت سے دعاء کراتے ہیں، بار بار دعاء کی درخواست کرتے ہیں، اور چاہتے ہیں کہ اسی وقت دعاء ہوجائے، خاص کر کسی کے گھر پہنچنے پر یا کھانے کے بعد خصوصی اہتمام سے دعاء کرائی جاتی ہے، الحاد و دہریت کی یلغار کے باوجود ان حضرات کو دین پر جو ثابت قدمی حاصل رہی اور کمیونسٹوں کے جاتے ہی یہ اتنی جلد الحاد کے جال سے باہر نکل آئے، خیال ہوتا ہے کہ یہ ان کے دلوں میں دین کی عظمت اور اہل دین کے ادب کا نتیجہ ہے!

ایک سبق جو وہاں کی مساجد کے نظام سے لینے کا ہے، وہ یہ ہے کہ — جیسا کہ ذکر کیا گیا — وہاں ایک مسجد میں کئی کئی ائمہ ہوتے ہیں، جو ہیڈ امام ہوتا ہے وہ جمعہ کا خطبہ دیتا ہے، مؤذن بھی غالباً ایک سے زیادہ ہوتے ہیں اور مسجد کے خادمین ان کے علاوہ، طہارت خانوں کی صفائی ستھرائی کا بھی بہت معقول نظم ہوتا ہے، ہندوستان کی صورت حال یہ ہے کہ اکا دکا مسجدوں کو چھوڑ کر مسجد میں ایک ہی امام ہوتا ہے اور ایک ہی مؤذن، اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ مسجد کی صفائی ستھرائی کی ذمہ داری بھی بعض جگہ مؤذن صاحب پر ہوتی ہے، یہ اس عہدہ کا اعزاز ہے، جس پر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے صحابی فائز تھے، اور جس کام کی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے خلیفۂ راشد تمنا کیا کرتے تھے؟؟ طہارت خانوں کی صفائی کا انتظام بھی اتنا ناقص ہوتا ہے کہ اکثر مسجدوں کے بیت الخلاء میں جانے کی ہمت نہیں ہوتی، غور کیجئے، کیا یہی ہے مسجد کا احترام؟ جن مسجدوں کے پاس معاشی وسائل نہیں ہیں، ان کی صورت حال تو یہ ہے ہی، اور یہ ایک حد تک مجبوری بھی ہے؛ لیکن جن مساجد کے پاس معاشی وسائل موجود ہیں، ان

کی انتظامیہ بھی ان کاموں پر خرچ کرنا نہیں چاہتی، یہ بہت ہی افسوس ناک بات ہے،ضرورت ہے کہ ہر مسجد میں امام اور مؤذن کو لے کر کم سے کم تین افراد رکھنے کی کوشش کی جائے اور تینوں میں اذان دینے اور بقدرِ ضرورت نماز پڑھانے کی صلاحیت ہو؛ تاکہ یہ حضرات بھی اپنی گھریلو ضروریات کے لئے نکل سکیں، ان کے لئے ہفتہ وار اور سالانہ چھٹیوں کی سہولت ہو، اگر اپنے فرائض کو ادا کرتے ہوئے موقع ہوتو کوئی چھوٹی موٹی تجارت کرلیں، اسی طرح وضوء خانہ اور بیت الخلاء کی صفائی کے لئے نمازیوں کی تعداد کے اعتبار سے مناسب تعداد میں عملہ رکھا جائے، جھاڑو دینے اور صفائی کرنے کے لئے مسجد کی وسعت کے اعتبار سے علیحدہ عملہ ہو، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ ان کاموں کے لئے جز وقتی ملازم رکھا جائے، اس پر توجہ کی بہت زیادہ ضرورت ہے، مسجد کی تعمیر وتزئین پر اور آج کل قالینوں اور جائے نمازوں پر کافی پیسے خرچ کئے جاتے ہیں؛ لیکن مسجد کے اصل کاموں میں بخل سے کام لیا جاتا ہے۔

• • •

شمارہ نمبر: ۱۱۹-۱۲۰، جنوری تا جون ۲۰۲۰ء

معہد کی مسجد

معہد کی مرکزی عمارت

المعهد العالي الإسلامي حيدرآباد انڈیا
AL MAHAD UL AALI AL ISLAMI, HYDERABAD
Taleemabad, Quba Colony, P.O. Pahadi Sharif, Hyderabad, 500 005 (T.S.) INDIA.
+91 9959642747
ksrahmani@yahoo.com www.khalidrahmani.com

Al- Alam Urdu Computers Hyd. +91 9959897621

RNI No: 1219775, RNI Tile-Code: APURD01946

Scanned with CamScanner

سہ ماہی مجلہ

بحث و نظر

حیدرآباد

بانی : حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

مدیر : خالد سیف اللہ رحمانی

سہ ماہی مجلہ بحث ونظر حیدر آباد

شمارہ نمبر : ۱۲۱-۱۲۲ / ۲۱-۲۲	جولائی — دسمبر ۲۰۲۰ء	ذی قعدہ ۱۴۴۱ھ — ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ

مدیر

خالد سیف اللہ رحمانی

مجلس ادارت

- مولانا محمد عمر عابدین قاسمی مدنی
- مولانا محمد اعظم ندوی
- مولانا محمد عبید اختر رحمانی
- مولانا احمد نور عینی

مجلس مشاورت

- مفتی اشرف علی قاسمی
- مولانا شاہد علی قاسمی
- مولانا محمد انصار اللہ قاسمی
- مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی

زرِتعاون

اندرون ملک	بیرونِ ملک
ایک شمارہ:40روپے	ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر
سالانہ:150،بذریعہ رجسٹری:200	یورپ،امریکہ،افریقہ کے لئے :
سہ سالہ:450،بذریعہ رجسٹری:550	سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زراور خط وکتابت کا پتہ

Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. T.S 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com

چیک/ڈرافٹ پرصرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت:مولانا محمد نصیر عالم سبیلی''العالم''اُردو کمپیوٹرس،حیدرآباد،فون نمبر:9959897621

فہرست مضامین

افتتاحیہ	:	مدیر	۳
مصالح مُرسلہ	:	خالد سیف اللہ رحمانی	۵
زندگی سے مایوس مریضوں کا علاج	:	مدیر	۲۰
حرمتِ مصاہرت اور موجودہ حالات	:	خالد سیف اللہ رحمانی	۴۶
حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے......	:	مولانا عبید اختر رحمانی	۷۳
مالی جرمانہ کی شرعی حیثیت	:	خالد سیف اللہ رحمانی	۱۲۱
ماحی بدعت عالم ربانی، حضرت مولانا عبدالرحمٰن مظاہریؒ	:	مدیر	۱۳۵
حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ......	:	خالد سیف اللہ رحمانی	۱۴۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

دینی مدارس درحقیقت خدمت دین کے لئے افراد سازی کا مرکز ہیں، یہ مدارس ہی ہیں جہاں سے خدمت دین کے تمام شعبوں کے لئے افراد کار مہیا ہوتے ہیں، چاہے وہ تبلیغ کا میدان ہو یا تدریس کا، امامت وخطابت کا شعبہ ہو یا افتاء وقضا کی ذمہ داری، شرعی مسائل میں رہنمائی ہو یا ملی قیادت، دین اسلام پر مستشرقین کی یلغار کو روکنا ہو، یا مسلم معاشرہ کو ہندوانہ رسوم ورواج سے بچانے کا، ہر جگہ آپ کو مدارس کے فارغین ہی خدمت کرتے نظر آئیں گے، مدارس کی اس خدمت پر دشمنان دین کی نظریں بہت زیادہ ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ کسی بھی طرح مدارس کا گلا گھونٹ دیا جائے اور خدمت دین کے اس سوتے اور چشمے کو ہمیشہ کے لئے بند کردیا جائے؛ تاکہ ہندوستانی مسلمانوں کو ہندو دھرم میں جذب کرنا آسان ہوجائے، جیسے اس سے قبل کئی مذاہب یہاں آکر اپنی شناخت اور انفرادیت کھو بیٹھے اور ہندو دھرم کے افکار کے وسیع جنگل میں گم ہو گئے ہیں۔

لاک ڈاؤن سے قبل حکومت ہند نے چرم کی بیرون ملک برآمد پر پابندی لگا کر مدارس کی آمدنی کے ایک بڑے شعبے پر کاری ضرب لگائی تھی، اور چرم قربانی جو مدارس کی آمدنی کا بڑا ذریعہ تھا، اس پابندی سے اس کی قیمتیں اتنی کم ہوگئیں کہ اب مدارس کو چرم جمع کرنے کی لاگت بھی نکالنی مشکل ہوگئی، اس کے بعد نوٹ بندی ہوئی جس میں حکومتی رپورٹ کے مطابق لاکھوں چھوٹی صنعتیں بند ہوگئیں، واضح رہے کہ زیادہ تر مسلمان چھوٹی صنعتوں سے ہی وابستہ ہیں، اس سے بھی مدارس پر اثر پڑا، اس کے بعد رمضان المبارک کے پورے مہینے میں لاک ڈاؤن نے مدارس کی کمر توڑ دی۔

ان حالات میں اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ مسلمانان ہند مدارس کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کریں، اور حکومتی اقدامات اور لاک ڈاؤن سے مدارس کے نظام کو ہونے والے نقصان کا ممکن حد تک ازالہ کرنے کی کوشش

کریں، یقیناً سرکاری اقدامات سے ملک کے مسلمانوں کی معیشت کو بھی نقصان پہنچا ہے؛ لیکن ملتِ اسلامیہ ہند اپنے دینی جذبہ سے تقریباً دوسو سال سے مدارس کے اس نظام کو کامیابی کے ساتھ سرکاری امداد کے بغیر چلا رہی ہے، ضرورت ہے کہ وقت کی نزاکت کو محسوس کرتے ہوئے اسی طریقۂ کار پر ثابت قدم رہا جائے اور مدارس کی ہر ممکن مدد کی جائے۔

بحث ونظر کا یہ شمارہ حسبِ سابق علمی وفکری مضامین کا گلدستہ ہے، اُصولِ فقہ میں مصالح مرسلہ کی بڑی اہمیت ہے بالخصوص دورِ حاضر، اس موضوع پر ایک مضمون ہے، ایک تحریر حرمتِ مصاہرت اور موجودہ حالات پر ہے، جس میں عہدِ حاضر میں عریانیت اور فحاشی کے بڑھتے سیلاب اور حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے لئے فقہ حنفی کے نقطۂ نظر پر بات کی گئی ہے، زندگی سے مایوس مریضوں کے علاج اور مالی جرمانہ کا موضوع بھی موجودہ حالات میں بڑی اہمیت کا حامل ہے، ان موضوعات پر بھی مضامین ہیں، جن میں اس بات کا جائزہ لیا گیا ہے کہ ہندوستان میں جہاں مسلم تنظیمیں اور سماجی ادارے کوئی جسمانی سرزنش نہیں کر سکتے، کیا وہ مالی جرمانہ لگا سکتی ہیں؟ ایک اہم مضمون حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریۂ تخریج پر ہے، حیدرآباد کی بافیض علمی ودینی شخصیت حضرت مولانا عبدالرحمٰن مظاہریؒ پر بھی ایک تحریر ہے، جنھوں نے حیدرآباد میں علوم دین کے فروغ میں بڑی محنت کی ہے، ایک مضمون حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ پر ہے، آپ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث اور ہر دل عزیز استاذ تھے، حجۃ اللہ البالغہ کے شارح تھے، اس کے علاوہ بھی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔

دُعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ مدارس کے لئے حالات کو آسان فرمائیں، علم دین کے فروغ واشاعت کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں، وہ دُور ہوں، اور مدارسِ اسلامیہ میں قال اللہ اور قال الرسول کی آواز پھر سے گونجے اور وطن عزیز میں مسلمانوں کو درپیش مسائل جو اَب مصائب کی شکل اختیار کرتے جا رہے ہیں، ان کے حل کی صورتیں نکلیں۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدرآباد)

۱۴ر جمادی الاول ۱۴۴۲ھ
۳۰ر دسمبر ۲۰۲۰ء

• • •

مصالح مُرسلہ

خالد سیف اللہ رحمانی

''مصلحت'' منفعت حاصل کرنے اور مضرت کو دفع کرنے سے عبارت ہے، شریعت اسلامی جس کا مقصود انسانی گردنوں کو اصر اور اغلال (اعراف:۷) سے آزاد کرنا اور عدل واحسان قائم کرنا (النحل:۹) ہے، اور جس کے پیغامبر ﷺ کو تمام کائنات کے لئے پیکرِ رحمت بنا کر مبعوث فرمایا گیا ہے، (انبیاء:۱۰۷) ممکن نہیں کہ وہ مصلحت انسانی سے خالی اور حکمت ودانش سے عاری ہو؛ چنانچہ مذاہب عالم کی موجودہ صورت اور اسلام کا تقابل کیا جائے تو شریعت اسلامی کی شانِ رحمت اور حکمت ومصلحت سے ہم آہنگی قدم قدم پر دامن دل کو کھینچتی اور ایمان میں نشاط وتازگی بہم پہنچاتی ہے۔

شریعت کے اس مزاج ومذاق کا اندازہ ان آیات سے ہوتا ہے، جن میں احکام خداوندی کے دوش بدوش ان کی مصلحتیں بھی واضح کی گئی ہیں، قصاص کا حکم دیا گیا تو فرمایا گیا کہ یہ بظاہر ایک قتل کے بعد دوسرا قتل ہے، مگر درحقیقت اس میں انسانیت کی حیات اور بقاء مضمر ہے: ''وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ'' (بقرہ:۱۷۹)، شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ گو بظاہر اس میں کچھ نفع بھی ہے؛ لیکن اس کا نقصان نفع سے بڑھ کر ہے: ''اِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا'' (بقرہ:۲۱۹)، شراب اور جوئے کی ممانعت کا ایک اور مقام پر ذکر ہوا تو بتایا گیا کہ یہ ایک طرف باہمی عداوت ونفرت کا سرچشمہ ہے اور دوسری طرف نماز اور خدا کی یاد سے غفلت وبے اعتنائی کا سامان، (مائدہ:۹۱) غسل اور وضوء دشوار ہو تو تیمم کی سہولت پیدا کی گئی کہ اصل مقصود پاکی اور تطہیر ہے، حرج وتنگی پیدا کرنا مقصود نہیں: ''مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ'' (مائدہ:۶) اور ایک خاص حد میں یسر وسہولت کی رعایت اور تنگی ومشقت سے اجتناب ہی اس دین کی اصل روح اور مصالح سے اس کی ہم آہنگی کی اساس اور بنیاد ہے: ''يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''۔ (بقرہ:۱۸۵)

ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت اور خالص مادی تصورات وافکار دونوں کی میزان مصلحت جداگانہ ہے، اہل مادہ

کی نظر میں وہ باتیں جو وقتی لذت اندوزی کی ہیں، عین مطابقِ مصلحت ہیں، خواہ مآل وانجام کے اعتبار سے ان میں کس قدر بھی نقصان اور خسارہ ہو، مثلاً نشہ آور اشیاء وقتی طور پر ضرور لذتِ کام ودہن اور راحت وسکون کا باعث ہیں؛ لیکن انسانی صحت پر اس کا جو منفی اثر پڑتا ہے وہ محتاج اظہار نہیں، اس کے باوجود خدا بیزاروں کے نزدیک خلافِ مصلحت نہیں کہ ایک ساعت کے لئے سہی سامانِ عیش وسکون تو ہے، اور اگر ان حضرات کی نگاہ میں پائیدار اور دیر پا نفع ونقصان کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو اس کی انتہا یہ دنیائے بے ثبات وفانی ہے، آخرت کا یہاں گذر نہیں؛ لیکن شرع اسلامی میں مصلحت کا تصور عقیدۂ آخرت، ایمان باللہ اور خدا کی رضا جوئی سے جڑا ہوا ہے۔

اسی لئے ہمیں شریعت میں بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں، جن میں دینی اور اخلاقی مفادات کے لئے دنیوی اور مادی مصلحت کو وقتی طور پر نظر انداز کیا گیا ہے، نماز میں بظاہر وقت کا ضیاع ہے، روزہ بھوک و پیاس ہے اور انسانی صحت وقویٰ پر اس کا اثر پڑنا عجیب نہیں، حج میں سفر کی مشقت اور مالِ کثیر کا صرفہ ہے، قربانی میں ایک ہی وقت میں بڑی مقدار میں جانوروں کو ذبح کرنا ہے؛ حالاں کہ ان کو بتدریج ذبح کرنے میں زیادہ غذائی کفالت ممکن ہے، بہت سے جانور ہیں کہ ان کے کھانے کی ممانعت ہے، طہارت ونجاست کے احکام کی تفصیلات سے بادی النظر میں تنگی ودشواری کا احساس ہوتا ہے، موسم سرما کی خنک ہواؤں میں بھی غسل ووضوء کی ہدایت ہے، جرائم پر عبرت انگیز سزائیں ہیں، ان میں سے کوئی عمل نہیں جو مادی اعتبار سے ایک گونہ نقصان کا حامل نہ ہو؛ لیکن اسلام کی نظر جس بات پر ہے وہ یہ ہے کہ ان کے روحانی اور اخلاقی فوائد اِن نقصانات سے بہت زیادہ ہیں۔

شریعت کے مقاصد

اسی لئے اسلامی قانون کے ماہرین نے مصلحت کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال، غور کیا جائے تو شریعت کے احکام انھیں پانچوں مقاصد کے گرد گردش کرتے ہیں، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ، صدق وراست گوئی کا حکم، کذب وافتراء کی ممانعت، توحید ورسالت اور آخرت کا یقین اور سینکڑوں احکام ہیں کہ ان کا مقصود ''دین'' کی حفاظت اور اس کے مقتضیات ومطالبات کی تکمیل ہے، ظلم کی ممانعت، قصاص ودیت کے قوانین، نفقہ وحضانت کے احکام، انسان کی عزت وآبرو کا لحاظ، کسی کی پاک دامانی پر تہمت لگانے کی صورت میں قذف وبہتان کی سزا وغیرہ ہدایات کا مقصود ''حفاظتِ نفس'' ہے، نکاح کی اجازت، رہبانیت اور تجرد کی ممانعت، زنا اور اس کے دواعی کی حرمت اور اس کے ارتکاب پر شدید ترین تعزیر وعقوبت، ثبوتِ نسب میں کمال احتیاط نسل کے تحفظ کے لئے ہے، مختلف مالی

معاملات کی اباحت اوراس باب میں گنجائش و وسعت، چوری وراہزنی کی ممانعت اوراس کے لئے عبرت ناک سزاؤں کا تعین، سود کی حرمت، معاملہ کے فریقین کی دھوکہ وغرر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق 'حفظ مال' سے ہے، اوراحکامِ دین میں غور وتدبر کی اجازت، اظہار رائے اور تنقید کا حق، اجتہاد کے دروازہ کو کھلا رکھنا، نشہ کی حرمت اوراس کا قابل سزا ہونا، یہ اوراس طرح کے احکام 'حفظ عقل' کے قبیل سے ہیں۔

ان پانچوں مقاصد کی تکمیل ''مصلحت'' ہے اور جو بات ان میں سے کسی مقصد کے لئے مضر ثابت ہو، وہ ''مفسدہ'' ہے۔

احکام شریعت کے مدارج

لیکن نظام زندگی میں صبح وشام اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر یہ مصلحتیں باہم متصادم محسوس ہوتی ہیں، خنزیر نہ صرف حرام ہے؛ بلکہ نجس العین ہے، خورد ونوش ہی نہیں، اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی نفع اٹھانا روا نہیں، جس پانی سے پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابل استعمال ہے؛ لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا مرگ بہ لب ہے، غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کچھ اور موجود نہیں، حفظ دین کا تقاضا ہے کہ اس گوشت سے جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن ''حفظِ نفس'' کا تقاضا ہے کہ اس گوشت کو اس کے لئے جائز قرار دیا جائے، قرآن نے یہاں ''حفظ جان'' کو ''حفظِ دین'' پر ترجیح دیا ہے اور مضطر شخص کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی ہے۔

اس کو سامنے رکھ کر فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں: ضروریات، حاجیات اور تحسینیات —— ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہو، جیسے حفاظتِ دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ، حفاظتِ جان کے لئے خورد ونوش کی اباحت، اور قتلِ نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت، حفظِ عقل کے لئے مسکرات کی حرمت اور حفظ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت۔

جن اُمور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو؛ لیکن ان کی اجازت نہ ہو تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے، ایسے مواقع پر تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیئے جاتے ہیں، وہ ''حاجیات'' ہیں، جیسے حالتِ سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت، جن کو شریعت کے عام اُصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور وہ اُمور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابل لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی ''تحسینیات'' ہیں، جن ''تکمیلیات'' اور ''کمالیات'' بھی کہا جاتا ہے، مکارم اخلاق، محاسن عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ ''تحسینی اُمور'' کی فہرست میں ہیں، ان مصلحتوں میں ترتیب اس طرح ہے کہ دین، پھر جان، پھر عقل، اس کے بعد نسل اور سب کے بعد مال کو اہمیت حاصل ہے؛ لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ یہ سب ایک ہی درجہ کے ہوں، اگر ان پانچوں مقاصد میں سے مختلف درجات کے احکام میں ترجیح کی نوبت آئے تو ضروریات، پھر حاجیات اور اس کے بعد ''تحسینیات'' کا درجہ ہوگا۔(۱)

مصالح مرسلہ

فقہی اعتبار سے ان مصلحتوں کے قابل اعتبار ہونے کے لحاظ سے مصلحت کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک وہ جس کو شارع نے نامعتبر قرار دیا ہے، ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں اور نہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے، مثلاً کفارہ واجب قرار دینے کا مقصد زجر وتنبیہ ہے، اسی مقصد کے لئے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے پر غلام کو آزاد کرنے، ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ کسی بادشاہ کے لئے سوائے روزوں کے باقی دوصورتیں باعث زجر نہیں بن سکتیں، اسی مصلحت کے پیش نظر بعض فقہاء مالکیہ نے سلاطین کے حق میں فتویٰ دیا کہ سوائے روزوں کے اور کوئی کفارہ ان کے حق میں معتبر نہیں، عام طور پر علماء نے اس استدلال کو غیر درست قرار دیا ہے؛ کیوں کہ قرآن مجید نے کفارات میں سلطان اور رعایا کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، پس یہ مصلحت شرعاً غیر معتبر ہے، ایسی مصالح کو ''مصالح مُلغاۃ'' کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ان مصلحتوں کی ہے، جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے، چاہے شارع نے اس مصلحت کے اس حکم کے لئے مؤثر ہونے کی صراحت نہ کی ہو، جیسے عدتِ طلاق کہ اس کی مصلحت نسب کی حفاظت ہے، اس کو ''مناسب'' کہا جاتا ہے، یا خود شارع نے اس کے مؤثر ہونے کی صراحت کردی ہو، مثلاً چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹے جانے کی سزا اس کو ''مؤثر'' یا ''علت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ مصالح جن کا شارع نے خود اعتبار کیا ہے ''مصالح معتبرۃ'' ہیں۔

تیسری وہ مصلحتیں ہیں جو فی الجملہ شارع کے مقاصد میں داخل ہیں؛ لیکن نہ خاص اس مصلحت یا اس نوع کی مصلحت کے معتبر ہونے پر نص وارد ہے اور نہ ہی نصوص اس کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں، شیخ زرقاء کے الفاظ میں:

(۱) مقاصد ومدارج شریعت کے لئے امام غزالیؒ کی المستصفی: ۱/ ۱۳۹-۱۴۰، اور شاطبی کی الموافقات: ۲/ ۸-۱۱، دیکھنی چاہئے۔

''هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها''(۱) — انھیں کو''مصالح مرسلہ'' کہا جاتا ہے، مرسلہ کے معنی''مطلق'' کے ہیں، یعنی غیر محدود اور غیر منصوص مصلحتیں۔

معتبر ہونے کی دلیلیں

دین میں مصالح مرسلہ کو حجت اور اصل ماننے پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) احکام شریعت اصل میں مصلحت پر مبنی ہیں، اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے؛ اس لئے مصلحتیں بجائے خود قابل قبول اور مفاسد قابل رد ہیں، علامہ قرافیؒ کے بقول :

فإن أو امر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحه والنواهي تتبع المفاسد الخالصه اوالراجحة۔(۲)

شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

(۲) عہد صحابہؓ میں مختلف ایسے فیصلے کئے گئے ہیں، جن کے بارے میں نہ نصوص میں حکم ہے نہ ممانعت؛ بلکہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہیں، جو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہیں، مثلاً عہد صدیقی میں جمع قرآن، عہد فاروقی میں شراب نوشی کی سزا (۸۰ کوڑے) کا تعین، ایک مقتول کے بدلہ تمام قاتلوں کے قتل کا حکم، کاریگر کو دیئے گئے سامان کا اس کو ضامن قرار دینا اور امانت کا حکم جاری نہ کرنا، پانی ملائے ہوئے دودھ کو ضائع کر دینا تا کہ عامۃ الناس کو دھوکہ سے بچایا جا سکے۔(۳)

(۳) ایسی ہی نظیریں تابعین کے عہد میں ملتی ہیں، جس کو رسول اللہ ﷺ نے من جملہ''قرونِ خیر'' کے قرار دیا ہے — اس کی واضح مثال کتب حدیث کی تدوین وترتیب اور حدیث کے صحت وضعف کی تحقیق کے لئے ''فن جرح وتعدیل'' کی ایجاد ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت میں خراسان کے راستہ میں بیت المال کے اخراجات سے مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، (۴) منیٰ میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کر دی؛ تا کہ حجاج کے لئے تنگی نہ پیدا ہو۔(۵)

---

(۱) الاستصلاح والمصالح المرسلہ: ۳۹۔ (۲) کتاب الفروق: ۱/۵۱۔ (۳) الاعتصام: ۲/۳۵۔
(۴) طبقات ابن سعد: ۵/۲۵۴۔ (۵) حوالہ سابق: ۵/۲۶۸۔

یہ اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہل علم اور ارباب افتاء واجتہاد کا سکوت اختیار کرنا؛ بلکہ قبول کرنا ''مصالح مرسلہ'' کے احکام شریعت کی ایک اہم اصل ہونے کا ثبوت ہے — اسی لئے — الفاظ اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود — فی نفسہٖ ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے پر قریب قریب اتفاق ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے اپنی مبسوط اور مدلل بحث کے بعد جو نتیجہ قائم کیا ہے، وہ یہی ہے کہ :

صفوة القول : المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق وإنما اعنى بالاتفاق اتفاق الصحابة والتابعين والائمة الاربعة ۔(۱)

مالکی نقطۂ نظر

''مصالح مرسلہ'' کے بارے میں اہل سنت کے چاروں دبستانِ فقہ کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس کی ابتداء ''زمانی'' ترتیب کے اعتبار سے فقہ حنفی سے ہونی چاہئے تھی، لیکن یہ گنہگار اس کا آغاز فقہ مالکی سے کر رہا ہے؛ کیوں کہ مالکیہ ہی نے ''استصلاح'' یا مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح وضع کی ہے، انھوں نے ہی اس کے اُصول وقواعد منضبط کئے ہیں، اس موضوع پر غور و بحث کا دروازہ کھولا ہے اور غالباً دوسرے مکاتبِ فقہ کی کی نسبت اس سے زیادہ کام بھی لیا ہے۔

'' مصالح مرسلہ'' کے سلسلہ میں علامہ ابواسحاق شاطبیؒ نے مالکیہ کے نقطۂ نظر کو اپنی مایۂ ناز کتابوں ''الموافقات'' اور ''الاعتصام'' میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت دو طرح کے ہیں : ایک وہ جن کا تعلق آخرت سے ہے اور وہ عبادات ہیں ، دوسرے وہ جو دنیوی مسائل ، یعنی معاملات اور ''اُمور عادیہ'' سے متعلق ہیں، عبادات میں علت ومصلحت اور چوں و چرا کی گنجائش نہیں ، بلکہ ان میں بن سمجھے پیروی (تعبد) ہی مقصود ہے؛ لیکن دوسری قسم بندوں کی مصلحت اور دنیوی زندگی کے مصالح سے مربوط ہے اور خود شارع کی نصوص سے اس کا اندازہ ہوتا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ نے شریعت کے ایسے احکام میں علت اور مصلحت پر نظر رکھی ہے اور اس میں وسعت سے کام لیا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ ''مصالح مرسلہ'' اور ''استحسان'' کے قواعد کے قائل ہیں ، اور ''استحسان'' کو علم کے دس حصوں میں نو حصہ قرار دیتے ہیں : ''الاستحسان تسعة اعشار العلم ''۔(۲)

---

(۱) ضوابط المصلحة: ۴۰۷۔

(۲) الموافقات: ۲/ ۳۰۷، (ملخصاً)۔

چنانچہ مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کو احکام شرعیہ کے لئے ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے،(۱) یہاں تک کہ مصالح سے مطابقت کو اجر وثواب کی کثرت اور قلت کے لئے اساس بنایا ہے: ''الاصل فی کثرۃ الثواب وقلته کثرۃ المصالح وقلتها'' (۲) اور ہر چند کہ مالکیہ کے اس طریق اجتہاد پر بعض اہل علم اور خصوصاً شوافع نے نقد کیا ہے؛ لیکن بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو سبھی فقہاء نے اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور امام قرافیؒ کی یہ بات غلط نہیں کہ :

> المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة ۔ (۳)
>
> ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مصلحت مرسلہ کا انکار کرتے ہیں ؛ لیکن تم دیکھو گے کہ مسائل کی تفریع کرتے وقت وہ مطلقاً مصلحت کو علت بتاتے ہیں اور دو مسائل کے احکام میں فرق یا یکسانیت کے لئے کسی منصوص شاہد کی موجودگی کے طالب نہیں ہوتے ؛ بلکہ مجرد مناسبت اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کا نام ''مصلحت مرسلہ'' ہے۔

''مصالح مرسلہ'' کے تحت مالکیہ کے یہاں جو فتاویٰ دیئے گئے ہیں، ان کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے نہایت حزم واحتیاط کے ساتھ اس سے کام لیا ہے اور بالعموم اس کے ذریعہ مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کو حل کرنے اور دقتوں کو دور کرنے کی سعی کی ہے، مثلاً: افضل شخص کی موجودگی میں نسبتاً کم تر شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا بھی جائز ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بڑے فتنوں کا اندیشہ ہے، خزانہ (بیت المال) خالی ہوجائے اور فوجی ضروریات کے لئے مد باقی نہ رہے تو فرماں روا اہل ثروت پر مناسب ٹیکس بھی عائد کرسکتا ہے، اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے حلال طریقہ سے حاصل ہونے والی اشیاء دستیاب نہ ہوں، نہ حلال ذریعۂ معاش ہی حاصل ہوسکتا ہو اور نہ وہاں سے نقل مقامی کی گنجائش ہو تو اس کے لئے بقدر حاجت ایسے مال اور ذریعۂ معاش سے فائدہ اُٹھانا جائز ہوگا۔ (۴)

---

(۱) مالک لابی زہرہ: ۲۲۵، مالکیہ کا مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اصل ماننا ایک معروف بات ہے، مگر اسے ایک عجوبہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ ابن حاجبؒ نے خود امام مالکؒ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے، منتہی الاصول والامل: ۲۰۸، ''المصالح المرسلہ''۔

(۲) کتاب الفروق: ۱/ ۵۱۔ (۳) تنقیح الفصول: ۲۰۰۔ (۴) الاعتصام: ۲/ ۳۰۶-۲۹۷۔

اس لئے اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہئے کہ ''مصالح مرسلہ'' جیسی اصل کے انضباط کے لئے مالکیہ تمام فقہاء کی تحسین وامتنان کے حقدار ہیں، جس کے ذریعہ نئے مسائل کے حل، زندگی سے شریعت اسلامی کے ربط میں تسلسل اور اجتماعی دقتوں اور مشکلات کے علاج میں مدد لی جاتی رہی ہے اور لی جاتی رہے گی۔

احناف

فقہاء احناف نے گو''استصلاح'' یا ''مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، مگر ان کے اُصول استنباط اور اجتہادات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایسی مصالح کو معتبر مانتے ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ''استحسان کے قاعدے پر غور کیا جائے اور اس کے مقصد پر نظر رکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ ''استصلاح'' کے مقصد کو بھی پورا کرتے ہیں، امام سرخسیؒ استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

> ''استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے مطابق اوفق للناس ہو، بعض لوگوں نے کہا: استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے، جن میں عام وخاص مبتلا ہوں......حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے دشواری کو چھوڑنے سے عبارت ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے؛ کیوں کہ ارشاد باری ہے، اللہ تم سے آسانی چاہتے ہیں، نہ کہ دشواری۔(۱)

غور کیا جائے اور مصالح مرسلہ سے مستنبط احکام پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں سہولت اور اوفق للناس کی جستجو ہی ''مصالح مرسلہ'' کا بھی اصل مقصود ہے، اسی لئے شیخ زرقاء نے لکھا ہے کہ ''استحسان قیاسی'' جس میں ایک ''قیاس'' کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، تو''قیاس'' میں داخل ہے، لیکن ''استحسان ضرورت'' جس میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے، جو حرج اور تنگی کا باعث ہو، ''مصالح مرسلہ'' کی ایک قسم ہے اور اسی لئے احناف کو اس اصطلاح پر مستقل بحث کرنے اور اس کے اُصول وقواعد مرتب کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔(۲)

---

(۱) الإحسان ترک القیاس والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقیل : الاستحسان طلب السهولة فی الأحكام فی مایبتلی فیه الخاص والعام... وحاصل هذه العبارات أنه ترک العسر للیسر وهو أصل فی الدین، قال الله تعالیٰ: ''یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ''(المبسوط:۱۰/ ۱۴۵، کتاب الاستحسان)۔

(۲) الاستصلاح والمصالح المرسلہ:۶۱۔

احناف کی فقہی آراء کا تجزیہ کیا جائے اوران آراء کا جو استحسان پر مبنی ہیں،تو مصالح کی رعایت میں وہ بھی قریب قریب مالکیہ کے ہم دوش نظر آتے ہیں، مال غنیمت میں بنی ہاشم کا خصوصی مد باقی نہ رہے تو ابوعصمہ کی روایت کے مطابق بنوہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے،(۱) کوئی شخص کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے،تو صرف ''اموال زکوٰۃ'' ہی صدقہ میں جائیں گے؛ تاکہ خود اس کو دست سوال دراز نہ کرنا پڑے،(۲) زندیق کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی،(۳) مشترک کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان بناتا ہے،ضائع شدہ سامان کا ضامن ہوگا،(۴) اعداء اسلام کی فوج کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنائے اور تیراندازی کی صورت میں پہلے ان پر عمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کا اندیشہ ہو تو مجبوراً اس اندیشہ کے باوجود حملہ کیا جائے گا،(۵)——غور کیا جائے تو ان میں سے متعدد مسائل کو مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کی فہرست میں جگہ دی ہے اور احناف نے ان ہی کو ''استحسان'' کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

حنابلہ

فقہاء حنابلہ نے احکام شرعیہ کے جن مصادر کا ذکر کیا ہے،گو ان میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں ملتا؛ لیکن ان فقہاء کی تصریحات اور اجتہادات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ بھی معاملات اور عادات کے باب میں مصالح مرسلہ کو فیصلہ کی بنیاد واساس بنانے میں مالکیہ سے پیچھے نہیں ہیں؛ البتہ وہ مصالح کو قیاس صحیح ہی کے ذیل میں استعمال کرتے ہیں، بقول شیخ ابوزہرہؒ: لأنه یریٰ أنه داخل فی باب القیاس الصحیح،(۶) اسی بنا پر مختلف علماء نے حنابلہ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے کی نسبت کی ہے،خود نجم الدین طوفی حنبلیؒ جو اپنی آزاد خیالی میں خاصے بدنام ہیں،فرماتے ہیں: ''الراجح المختار اعتبار المصالح المرسله''۔(۷)

چنانچہ حنبلی دبستانِ فقہ کے مشہور نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیمؒ کا یہ قول بہت معروف اور بعد کے مصنفین کے درمیان زبان زدِ عام وخاص ہے کہ جن احکام سے عدل وانصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہوں، وہ اللہ کی

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۶، کتاب الزکوٰۃ، باب مصرف الزکوٰۃ۔

(۲) المبسوط: ۱۲/۹۳، کتاب الھبۃ، باب الصدقۃ۔

(۳) رد المحتار: ۳/۴۵۸، کتاب الجہاد، باب المرتد۔

(۴) بدائع الصنائع: ۴/۲۱۱، کتاب الاجارۃ، فصل فی حکم الاجارۃ۔

(۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/۱۵۸۔

(۶) احمد بن حنبل حیاتہ وعصرہ-آراؤہ الفقہیۃ: ۳۰۹۔

(۷) شرح مختصر الروضہ: ۳/۲۱۱۔

شریعت اوراس کا دین ہے: **فأذا ظهرت أمارات العدل واسفر وجهه بأی طريق كان فثم شرع الله ودينه**، (۱) یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنابلہ کی آراء میں قدم قدم پر مصالح کی رعایت اور مصالح کی بنا پر فتاویٰ ملتے ہیں، مثلاً مخنث کو شہر بدر کردینے کا حکم اور شہر بدر کرنے میں بھی فتنہ ہو تو حبس وقید؛ تاکہ لوگ اس کے فتنہ سے محفوظ رہ سکیں، صحابہؓ کو برا بھلا کہنے والے کے لئے توبہ یا سزا کا وجوب اور سلطان کے لئے اس بات کی اجازت نہ ہونا کہ وہ ایسے مجرمین کو معاف کردیں، رمضان میں دن کے وقت شراب پینے والے پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا، (۲) کاشتکاروں اور اہل صنعت کو لوگوں کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے مناسب اُجرت لے کر کام پر مجبور کرنا، نیز بعض خاص حالات میں گراں فروشی کرنے والے تجار کے لئے اشیاء کی لازمی قیمت متعین کردینا کہ اس سے زیادہ میں سامان فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوں، (۳) — اس لئے حق یہی ہے کہ فقہاء حنابلہ بھی ''مصالح مرسلہ'' کا اعتبار کرتے ہیں؛ البتہ اس اصطلاح اور تعبیر کو اختیار نہیں کرتے؛ اسی لئے طوفیؒ کہتے ہیں کہ گو بعض لوگوں نے فقہاء حنابلہ کی طرف مصالح کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے اور خاص کر شیخ ابو محمدؒ سے یہ رائے نقل کی ہے؛ لیکن میرا تجربہ ہے کہ جب ہمارے فقہاء احکام کی توجیہ کرتے ہیں تو مصلحت کی بنیاد پر بھی رائے قائم کرتے ہیں :

رأيت من وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ ابا محمد فی كتبه إذا استغر قوا فی توجيه الا حكام يتمسكون بمناسبات مصلحية ۔ (۴)

شوافع

استحسان اور استصلاح کے سب سے بڑے ناقد امام شافعیؒ اور فقہاء شوافع ہیں، یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے استحسان کو ایک نئی شریعت وضع کرنے کے مترادف قرار دیا ہے اور استحسان کے رد میں اپنی مایۂ ناز کتاب ''الام'' میں ایک مستقل باب ''کتاب ابطال الاستحسان'' کے عنوان سے قائم کیا ہے؛ (۵) لیکن کوئی بھی فقہ جو رواں دواں زندگی کا ساتھ دینا چاہتی ہو اور مختلف عہد، علاقوں اور تہذیبوں میں اپنی نافعیت کی ضمانت چاہتی ہو، اس کے لئے اس کے

(۱) الطرق الحکمیۃ: ۱۴۔

(۲) اعلام الموقعین: ۴/ ۳۷۷۔

(۳) الطرق الحکمیۃ: ۲۲۴ تا ۲۳۹۔

(۴) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۲۱۰۔

(۵) الأم للشافعی: ۱۷/ ۳۰۹۔

سوا چارہ نہیں کہ وہ استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ کو نئے حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کے لئے اساس و بنیاد بنائے ؛ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعد کے فقہاء شوافع نے بتدریج مصالح مرسلہ کو ایک اصل شرعی کی حیثیت سے قبول کیا ہے ؛ چنانچہ علامہ زنجانیؒ لکھتے ہیں :

ذهب الشافعی إلی ان التمسک بالمصالح المستندة إلی کلي الشرع ، و إن لم تکن مستندة الی الجزئیات الخاصة المعینة جائز ۔ (۱)

امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص ومقرر جزئیات کی بجائے شریعت کی کلیات وعمومی مقاصد واُصول سے ہم آہنگ مصلحتیں ہوں، تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

امام الحرمینؒ سے بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ مصلحتیں جونصوص سے ثابت اور معتبر مصالح سے قریب ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قابل قبول ہیں ، (۲) اور اسی طرح کی بات امام غزالی کی کتاب ''المنخول'' کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے ، (۳) یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہاء نے فقہاء شوافع کی طرف مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی صراحت تک نقل کی ہے، چنانچہ اسنویؒ نے امام الحرمینؒ کی طرف مصالح مرسلہ کے مطلقاً حجت ہونے کی نسبت کی ہے اور ابن حاجبؒ نے یہی بات خود امام شافعیؒ کے بارے میں کہی ہے، امام غزالیؒ کی طرف بھی منسوب ہے کہ وہ خاص شرطوں کے ساتھ مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے تھے، (۴) امام غزالی نے اگرچہ 'استصلاح' کا رد کیا ہے؛ لیکن ان کی پوری بحث دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ بعض خاص شرطوں کے ساتھ وہ بھی ضرورت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہیں اور فرماتے ہیں :

فأذا فسرنا المصلحة بالمحافظة علی مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فی اتباعها ۔ (۵)

---

(۱) تخریج الفروع علی الاصول: ۱۶۹۔

(۲) البرہان فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۶۱، المنخول: ۱/ ۴۴۲، ضوابط المصلحۃ: ۷۴-۷۲ ۳۔

(۳) حوالہ سابق: ۳۷۵۔

(۴) دیکھئے: الشافعی لابی زہرہ: ۳۲۰-۳۱۹۔

(۵) المستصفی: ۱/ ۱۴۱۔

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ اپنی مشہور اور مایۂ ناز کتاب ''قواعد الاحکام'' میں جہاں کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا بحیثیت دلیل شرعی ذکر کرتے ہیں، وہیں پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے ''استدلال معتبر'' کا ذکر بھی آتا ہے اور مختلف جزوی احکام کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں کہ مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کے سلسلہ میں شریعت کے مقاصد کے تتبع کے بعد اس بات کا عرفان واعتقاد حاصل ہوتا ہے کہ مصلحتوں کو نظر انداز کرنا اور مفاسد کے قریب جانا جائز نہیں، اگرچہ ان مصالح کے سلسلے میں اجماع، یا قیاس، یا نص موجود نہ ہو، (۱) اسی لئے صاحب مختصر الروضہ کا بیان ہے کہ مالکیہ کے علاوہ بعض شوافع بھی ''مصالح مرسلہ'' کو حجت مانتے ہیں :

وقال مالك وبعض الشافعية : هى حجة لأنا علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة ۔ (۲)

اس لئے امام قرافیؒ نے جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ وہ صحیح اور مبنی برحقیقت ہے، ہاں، یہ ضرور ہے کہ تعبیر اور بعض جگہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے قواعد اور اُصول میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ (۳)

مصالح مرسلہ کیلئے شرطیں

اہم بات یہ ہے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی کیا شرطیں ہیں، علامہ شاطبی مالکیؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تین شرطوں کا ذکر فرماتے ہیں، اول یہ کہ اس مصلحت اور مقاصد شریعت کے درمیان ہم آہنگی (ملائمت) پائی جاتی ہو، نہ اُصولِ شرع میں سے کسی اصل کے منافی ہو، نہ شریعت کے ادلۂ قطعیہ میں سے کسی دلیل کے مغائر، دوسرے: مصلحت ان اُمور سے متعلق ہو، جن میں عقل ومصلحت کو ملحوظ رکھا جاتا ہو، تعبدی اُمور میں سے نہ ہو، تیسرے: اس مصلحت کو قبول کرنے کا مقصود دین میں کسی حرج کا دفع کرنا، یا شریعت کی کسی بات کا تحفظ کرنا ہو۔ (۴)

فقہاء شوافع میں امام غزالیؒ کی تحریروں سے بھی وہ شرطیں منقح ہوتی ہیں، جو مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہیں، وہ بھی تین ہیں: اول یہ کہ وہ مصلحت ضرورت کے درجہ کی ہو، حاجت اور تحسین کے قبیل سے نہ ہو، (۵) دوسرے: وہ مصلحت اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں قطعی ہو، محض احتمال وظن کے درجہ کی نہ ہو، تیسرے: وہ مصلحت جو کلی یعنی عمومی ہو، جو کسی ایک فرد یا چند متعین افراد سے متعلق نہ ہو؛ بلکہ عام مسلمانوں سے کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو۔ (۶)

---

(۱) قواعد الاحکام: ۲/۴۶۔ (۲) قواعد الاحکام: ۲/۱۸۱۔
(۳) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۲۱۰۔ (۴) الاعتصام: ۲/۳۰۷۔
(۵) ضرورت، حاجت اور تحسین کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔ (۶) المستصفیٰ: ۱/۱۴۱۔

فقہاء حنابلہ میں صاحبِ ''مختصر الروضہ'' کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہائے حنابلہ بھی امام غزالیؒ کی طرح ضرورت ہی کے درجہ کی مصلحت کو معتبر تسلیم کرتے ہیں، تحسینی اور حاجی احکام میں ''مصلحت مرسلہ'' کو معتبر نہیں مانتے،(۱) خود نجم الدین طوفیؒ شارح ''مختصر الروضہ'' نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اور ضرورت وحاجت اور تحسین میں فرق کو تکلف قرار دیا ہے، طوفی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی فعل میں محض مصلحت ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور فساد محض ہو تو ایسا عمل نادرست ہوگا اور اگر مفسدہ اور مصلحت دونوں پہلو موجود ہوں اور کوئی ایک پہلو راجح اور غالب ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں سے ایک پہلو کو اختیار کریں گے، یا جب تک کوئی وجہ ترجیح نہ قائم ہو جائے، توقف کریں گے، پس اگر مصلحت حاجت یا تحسین کے درجہ کی بھی ہو؛ لیکن اس میں فساد کا پہلو نہ ہو تو وہ مصلحت یقیناً معتبر ہوگی، ہاں اگر اس مصلحت کے مقابلہ میں کوئی مفسدہ بھی موجود ہو اور وہ مصلحت شریعت کے پانچوں مقاصد میں سے کسی مقصد کی تکمیل کے لئے ''ضرورت'' کا درجہ رکھتی ہو تو ایسی صورت میں مفسدہ کا پہلو پائے جانے کے باوجود یہ مصلحت معتبر اور راجح ہوگی۔(۲)

احناف کے یہاں غالباً اس سلسلے میں زیادہ وضاحت نہیں ملتی؛ البتہ شیخ ابوزہرہؒ نے عام حنفیہ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ وہ شریعت کے اُصول ثابتہ سے قریب ہو۔(۳)

فقہاء کی ان وضاحتوں سے جو بات واضح ہوتی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ :

(۱) مصلحت مقاصد شریعت سے مطابقت رکھتی ہو، جیسے کسی حرج کو دفع کرنا۔

(۲) جن احکام میں مصلحت کو بنیاد بنایا جائے، ضروری ہے کہ وہ تعبدی اُمور نہ ہوں کہ ایسے احکام میں بن سمجھے ہی تسلیم ورضا کا سرخم کرنا مقصود ہے۔

(۳) اس مصلحت میں یا تو مجرد نفع ہو، یا اگر نقصان ومفسدہ بھی ہو تو اس کی نافعیت اور مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

امام غزالیؒ اور شوافع، نیز بعض حنابلہ نے ''مصلحت'' پر عمل کو جو اضطرار کے درجہ کے ساتھ مخصوص رکھا ہے، وہ کافی محل غور ہے اور خود شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں مصالح پر مبنی جو جزئیات ہیں، ان کا تجزیہ کیا جائے تو شاید

(۱) مختصر الروضۃ مع الشرح: ۳/ ۲۰۴-۲۰۹۔

(۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۱۶-۲۱۴، ملخصاً۔

(۳) مالک لابی زہرہ: ۳۳۹۔

اس اُصول کی تصدیق نہ ہو سکے، فقہاء کا عام طریقہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے ایسے احکام، جو عام لوگوں سے متعلق ہوں، کے بارے میں وہی رعایت برتی جاتی ہے، جو ''ضرورت'' کی صورت میں دی جاتی ہے، بلکہ خود سیوطی کے بقول ''حاجت'' عمومی ہو یا خصوصی، بعض اوقات ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے: ''الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة''۔(۱)

اگر اِن مصالح اور نصوص میں تعارض ہو؟

اخیر میں اس بات پر بھی روشنی ڈالنی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف ایسی مصلحت ہو جو مقاصد شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو، دوسری طرف اس قضیۂ خاص میں کوئی ایسی نص موجود ہو، جو اس مصلحت پر عمل کی اجازت نہ دیتی ہو تو نص اور مصلحت میں کس کو ترجیح حاصل ہوگی اور کس کو نظر انداز کیا جائے گا؟ اس پر فقہاء کے ان اُصول سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے جو ''قیاس'' اور ''نص'' کے درمیان اختلاف سے متعلق ہے، اور ان کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) ایسی نصوص جو اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اپنے معنی ومقصود پر ان کی دلالت بھی بے غبار ہو، ''مصلحت'' کے ان سے متعارض ہونے کی اول تو شاید ہی کوئی نظیر مل سکے؛ لیکن اگر ایسی صورت پیش ہی آجائے تو بہ مقابلہ ''نص''، مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا، اس سلسلہ میں صرف نجم الدین طوفیؒ کا شاذ قول ہے، جو قطعی نصوص کو بھی ''مصالح'' کے مقابلہ رد کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۲)

(۲) نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے معنی پر دلالت اور اپنے مفہوم میں وضاحت کے لحاظ سے قطعی نہ ہو ظنی ہو، ایسی صورت میں فقہاء کے تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں :

(الف) شوافع کا: کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

(ب) حنابلہ کا: کہ مصلحت اس صورت میں نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثار صحابہؓ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

(ج) احناف اور مالکیہ کا: کہ ایسی صورت میں مصلحت کی بنا پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں؛ بلکہ اگر نص کے ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو، تو اس کو ترک بھی کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱/۸۷۔

(۲) شرح مختصر الروضہ: ۳/۲۱۶، طوفی کی فکر پر مفصل رد، اور خود طوفی کے مسلک ومشرب کے لئے ملاحظہ ہو: ضوابط المصلحۃ: ۱۶-۲۰۲۔

جہاں تک مصالح کی بنا پر ''نصوص'' میں استثناء اور تخصیص کی بات ہے تو اس کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں، جو احناف کے یہاں ''استحسان'' اور مالکیہ کے نزدیک ''مصلحت مرسلہ'' یا ''سد ذریعہ'' وغیرہ کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں — اور جہاں تک مصلحت کی بنا پر نصوص کو نظر انداز کرنے کی بات ہے تو اُصولی طور پر اس کا اندازہ اس قاعدہ سے ہوتا ہے، جو شاطبیؒ نے ابن عربیؒ سے نقل کیا ہے، کہ خبر واحد اگر شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں، (۱) اور مصالح مرسلہ کے تحت آنے والے جو مسائل ذکر کئے جاتے ہیں، ان میں سے اکثر احکام میں حنفیہ بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی صحیح ہے؛ اس لئے کہ مصلحت مرسلہ کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل ومبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے؛ بلکہ شریعت کے اساسی مقاصد اور اس کے مسلّمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطیؒ نے یہ ثابت کرنے کی بڑی سعی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی کسی بھی قسم کی نص کی موجودگی میں مصلحت کو معتبر نہیں مانتے، موصوف نے غالباً ایسا ان تجدد پسندوں کی زبان بندی کی غرض سے کیا ہے، جو طوفی کے ایک قولِ شاذ کو بنیاد بنا کر منصوصات پر یکسر خطِ نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں؛ (۲) — لیکن راقم سطور کا خیال ہے کہ نفسِ مصلحت کے مقابلہ میں ''نص'' کو ترک کرنا اور ایک ایسی مصلحت جس سے شریعت کے کسی اساسی مقصود کی تکمیل ہوتی ہو، کے مقابلہ کسی ایسی نص کو ترک کرنا، یا اس میں تخصیص کرنا جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نہ ہو، یعنی اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہ ہو، یا اس کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت واضح نہ ہو، کے درمیان بڑا فرق ہے، پہلی صورت درست نہیں ہے اور دوسری صورت کی گنجائش ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ یہ صورت یک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے۔

● ● ●

---

(۱) الموافقات: ۳/ ۲۴۔

(۲) دیکھئے: ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، الباب الثانی: ۲۰۶۔

زندگی سے مایوس مریضوں کا علاج

خالد سیف اللہ رحمانی

شریعت اسلامی کا ایک امتیازی پہلو اس کا توازن واعتدال ہے، اسلام سے پہلے عیسائیت اور مختلف مذاہب میں رہبانیت یعنی ترک دنیا کو تقویٰ کی راہ سمجھا جاتا تھا؛لیکن اسلام نے رہبانیت کو ناپسندیدہ طریقہ اور بعض قوموں کی گھڑی ہوئی بدعت قرار دیا ''وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا''(۱) اسلام نے نفس انسانی کی تہذیب وتربیت کے لئے ضرور بعض ایسے احکام بھی دیئے ہیں، جو طبیعت کو گراں گزرتے ہیں، جیسا کہ قرآن کریم نے خود نماز کے بارے میں کہا ہے:''إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ، الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ''(۲) لیکن اس میں بھی اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے، جو انسان کے لئے ناقابل برداشت ہوجائے:''لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا''(۳) یہود نے احکام شریعت کے معاملے میں شدت کا رویہ اختیار کیا تھا اور بطور غلو کے بعض احکام اپنے لئے طے کر لئے تھے، اس کو''اِصر''(بوجھ) سے تعبیر فرمایا گیا اور مسلمانوں سے دُعاء کرائی گئی:''وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ''۔(۴)

زندگی کی حفاظت کی اہمیت اور اس کی تدبیریں

اسی اعتدال کا ایک پہلو یہ ہے کہ شریعت نے جیسے دین کے احکام کو بڑی اہمیت دی ہے، اسی طرح انسانی زندگی اور صحت کو بھی بڑی اہمیت دی گئی ہے؛ چنانچہ قرآن مجید نے طالوت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:''إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ''(۵) اور آپ ﷺ نے فرمایا:''المومن القوی خير وأحب إلیٰ من المؤمن الضعيف''(۶) عہد نبوی کا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص ؓ کو

(۱) الحدید:۵۷۔
(۲) البقرۃ:۴۵-۴۶۔
(۳) البقرۃ:۲۸۶۔
(۴) البقرۃ:۲۸۶۔
(۵) البقرۃ:۲۴۷۔
(۶) مسلم، کتاب القدر، باب الایمان بالقدر والاذعان، حدیث نمبر:۶۷۷۴۔

عبادت میں بڑا انہماک تھا، وہ چاہتے تھے کہ ہر دن روزہ رکھیں اور پوری رات عبادت میں گزار دیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اس سے منع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا :

فلا تفعل ، صم ، أفطر ، وقُم ، ونم ؛ فإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لعينك عليك حقاً ، وإن لزوجك عليك حقاً ، وإن لزورك عليك حقاً وإن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ۔(۱)

ایسامت کرو، کبھی روزہ رکھو، کبھی روزہ ترک کرو، رات کو نماز بھی پڑھو، آرام بھی کرو؛ کیوں کہ تم پر تمہارے جسم کا بھی حق ہے، تمہاری آنکھوں کا بھی حق ہے، تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے، تمہارے مہمانوں کا بھی حق ہے، تمہارے لئے اتنا کافی ہے کہ ہر ماہ تین روزے رکھ لیا کرو۔

شریعت کے اسی مزاج و مذاق کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے شریعت کے جو مقاصد خمسہ متعین کئے ہیں، ان میں حفظ دین کے بعد دوسرا درجہ حفظ نفس کا رکھا گیا ہے، جان کی حفاظت کے لئے تین طرح کی تدبیروں کا شریعت نے حکم دیا ہے :

(۱) حادثات سے بچنے کی کوشش۔

(۲) کھانے پینے کا حکم۔

(۳) علاج کا حکم۔

حادثات سے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش

حادثات سے بچنے کی کوششوں کے سلسلے میں آپ نے متعدد ہدایات دی ہیں، جیسے آپ نے سوتے وقت چراغ بجھانے کا حکم دیا کہ کہیں گھر میں آگ نہ لگ جائے، (۲) ہتھیار اس طرح لے کر چلنے کو منع فرمایا کہ وہ کھلے ہوئے ہوں اور اس کا رُخ باہر کی طرف ہو کہ مبادا کسی کو چبھ جائے، (۳) اس بات سے بھی منع فرمایا کہ ہتھیار لہرایا جائے، (۴) چھوٹے بچوں کو شام کے وقت گھر میں رکھنے کو کہا گیا اور اس سے منع کیا گیا کہ بچے شام کے وقت گلیوں

(۱) بخاری، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث نمبر: ۱۹۷۵۔

(۲) بخاری، بدءالخلق، إذا وقع الذباب فی شراب أحدکم، حدیث نمبر: ۳۳۱۶، نیز دیکھئے: سنن ترمذی، کتاب الادب۔

(۳) مسلم، کتاب البر، باب امر من مر بسلاح، حدیث نمبر: ۲۶۱۴۔

(۴) مسلم، کتاب البر، باب امر من مر بسلاح، حدیث نمبر: ۲۶۱۴۔

میں پھرا کریں؛ کیوں کہ اس میں کیڑے مکوڑے اور جنات وشیاطین کا خوف ہوتا ہے،(۱) قرآن مجید نے ایک اُصولی بات کہی ہے: ''وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ''(۲) اس میں ہر طرح کے حادثات سے احتیاط کا حکم شامل ہے، انسان پر قاتلانہ حملہ اور اکراہ بھی ایک ایسا حادثہ ہے جس سے انسانی جان کو خطرہ درپیش ہوتا ہے، قرآن مجید فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اکراہ کی صورت حال سے دوچار ہو، تو اس کے لئے جان بچانے کی غرض سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنے کی گنجائش ہے: ''إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ''(۳) غور کیا جائے تو یہ بھی حادثاتی موت سے بچنے ہی کی ایک تدبیر ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کشتی میں سفر کر رہا ہو، کشتی میں آگ لگ جائے، اسے تیرنا آتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہ سمندر میں کود کر اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کرے،(۴) غرض کہ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی پر اپنے آپ کو حادثات سے بچانا اور دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرنا واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ قتل عمد کی طرح قتل خطاء میں بھی دیت واجب ہوتی ہے؛ کیوں کہ قتل خطاء میں اگرچہ قاتل کی نیت بری نہیں ہوتی؛ مگر وہ بے احتیاطی کی روش اختیار کرتا ہے۔

غذا سے انتفاع

حفظ نفس کی دوسری تدبیر غذا سے استفادہ کرنا ہے، قرآن مجید نے حکم دیا: ''كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلاَ تُسْرِفُوْا''(۵) اکل وشرب کا حکم دینے میں بھی حفاظت نفس ملحوظ ہے اور اسراف سے منع کرنے میں بھی؛ کیوں کہ کھانے میں اسراف سے مال کا ضیاع بھی ہے اور صحت کی بربادی بھی، غذا کے استعمال کو شریعت میں اتنی زیادہ اہمیت دی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں ہو تو اس کو خنزیر اور مردار بھی کھانے کی اجازت دی گئی ہے، جو حرام لعینہ ہے: ''فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ''(۶) حالت اضطرار میں محرمات کو کھا کر جان بچانے کا حکم وجوبی ہے، یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے اس رخصت سے فائدہ نہیں اُٹھایا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ گنہگار ہوگا؛ چنانچہ علامہ داماد آفندیؒ فرماتے ہیں :

(۱) مسند احمد، حدیث نمبر: ۱۴۸۹۸۔

(۲) البقرۃ: ۱۹۵۔

(۳) النحل: ۱۰۶۔

(۴) البحر الرائق، کتاب السیر: ۵/ ۸۳۔

(۵) الاعراف: ۳۱۔

(۶) البقرۃ: ۲: ۱۷۲۔

من امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أو صام ولم يأكل حتى مات أثم ؛ لأنه أتلف نفسه لما بينا أنه لا بقاء إلا بالأكل ، والميتة حال المخمصة إما حلال أو مرفوع الإثم فلا يجوز الامتناع عنه إذا تعين لإحياء النفس ۔ (۱)

جو شخص اضطرار کی حالت میں مردار کے کھانے سے رکا رہے، یا روزہ رکھے اور کچھ نہ کھائے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے تو گنہگار ہوگا؛ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے، جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ کھائے بغیر انسانی زندگی کی حفاظت نہیں ہوسکتی؛ حالاں کہ اضطرار کی حالت میں مردار یا تو حلال ہوتا ہے یا اس کے کھانے میں گناہ ختم ہوجاتا ہے؛ لہٰذا جب زندگی بچانے کے لئے اسی کا کھانا متعین ہے تو اب اس سے اپنے آپ کو روکے رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ کا بیان ہے :

فإن ترك الأكل والشرب حتى هلك فقد عصى ؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة فإنه منهى عنه فى حكم التنزيل ۔ (۲)

لہٰذا اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا، یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگیا تو اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی؛ اس لئے کہ اس نے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا؛ اس لئے قرآن کے حکم کے مطابق یہ ممنوع ہوگا۔

مسروقؒ اور ابوالحسن طبری المعروف بالکیاہراسیؒ کے حوالہ سے مفسرین نے نقل کیا ہے :

عن مسروق قال : من اضطر فلم يأكل ولم يشرب ثم مات دخل النار ۔ (۳)

جو شخص مضطر ہوجائے پھر بھی نہ کھائے پیئے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔

---

(۱) مجمع الأنہر: ۲/ ۵۲۴، کتاب الکراھیۃ، فصل فی الاکل۔

(۲) ردالمحتار: ۹/ ۴۸۹، کتاب الحظر والاباحۃ۔

(۳) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر: ۱/ ۲۰۶۔

قال ابوالحسن الطبری المعروف بالکیاہراسیؒ :

ولیس أکل المیتة عند الضرورة رخصة ؛ بل هو عزیمة واجبة ، ولو امتنع من أکل المیتة کان عاصیا ۔ (۱)

ضرورت کے وقت مردار کا کھانا صرف جائز ہی نہیں ہے؛ بلکہ عزیمت کے درجہ میں ہے اور واجب ہے، اگر مردار کے کھانے سے رُک جائے تو گنہگار ہوگا۔

علاج اور اس کی اہمیت

حفظ نفس کی تیسری تدبیر علاج ہے، علاج کی نہ صرف اجازت دی گئی ہے؛ بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی گئی ہے؛ چنانچہ چند روایتیں یہاں ذکر کی جاتی ہے :

● عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم : ما أنزل الله داء إلا أنزل الله شفاء ۔ (۲)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری اُتاری ہے، اس سے شفاء کا ذریعہ بھی اُتارا ہے۔

● عن أسامة بن شریک قال : أتیت النبی صلی الله علیه وسلم وأصحابه کأنما علی رؤسهم الطیر فسلمت ثم قعدت ، فجاء الأعراب من هاهنا وهاهنا فقالوا : یا رسول الله ! أنتداوی ؟ فقال : تداووا فإن الله تعالیٰ لم یصنع داء إلا وضع له دواء غیر داء واحد : الهرم ۔ (۳)

حضرت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ کے صحابہ اس طرح بیٹھے ہوئے تھے کہ گویا ان کے سروں پر پرندے ہوں، میں نے سلام کیا، پھر بیٹھ گیا، یہاں سے وہاں سے دیہات کے لوگ آرہے تھے، ان لوگوں نے دریافت کیا: کیا ہم علاج ومعالجہ کرسکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۲/ ۲۳۲۔ (۲) بخاری، کتاب الطب، باب ما انزل اللہ داء إلا أنزل اللہ شفاء، حدیث نمبر: ۵۶۷۸، ترمذی، أبواب الطب، باب ماجاء فی الدواء والحث علیه، حدیث نمبر: ۲۰۳۸۔

(۳) ابوداؤد، کتاب الطب، باب الرجل یتداوی، حدیث نمبر: ۳۸۵۵۔

علاج کراؤ، اللہ تعالیٰ نے بوڑھاپے کے سوا کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی ،جس کا علاج نہیں رکھا ہو۔

● عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام ۔ (۱)

حضرت ابودرداءؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بیماری بھی دی ہے اور اس کا علاج بھی؛ لہٰذا علاج کرایا کرو اور حرام شئے سے علاج نہ کرو۔

● عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال : قالوا يا رسول الله أنتداوى ؟ قال : تعلمن أن الله لم ينزل داء إلا أنزل له دواء غير داء واحد قالوا : وماهو قال : الهرم ۔ (۲)

حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے کہ لوگوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا ہم علاج کرا سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: تم جان لو کہ اللہ نے ہر بیماری کا علاج پیدا کیا ہے، سوائے ایک بیماری کے، اور وہ بوڑھاپا ہے۔

بعض صحابہ کو شبہہ تھا کہ شاید علاج اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر یقین کے منافی ہے، آپ ﷺ نے اس کی نفی کرتے ہوئے فرمایا :

● عن حكيم بن حزام قال : قلت : يا رسول الله ! أرأيت أدوية نتداوى بها ورقئ نسترقيها أترد من قدرالله ؟ قال : إنها من قدر الله ۔(۳)

حضرت حکیم ابن حزامؓ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم جو دواؤں سے علاج کرتے ہیں یا جھاڑ پھونک کرتے ہیں آپ کی کیا رائے ہے، کیا وہ اللہ کی تقدیر کو رد کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ بھی اللہ کی تقدیر ہی کا حصہ ہے۔

(۱) ابوداؤد، کتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة: ۳۸۷۴۔

(۲) أخرجه الحاكم في المستدرك وقال: ہذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاہ، کتاب الطب، حدیث نمبر: ۷۴۲۷۔

(۳) المستدرک علی الصحیحین، کتاب الطب، حدیث نمبر: ۷۴۳۱۔

متعدد واقعات میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ کے بعض رفقاء بیمار پڑے، آپ ﷺ نے ان کے لئے طبیب بلائے اور ان کا علاج کرایا :

● عن أبی هریرة رضی الله عنه قال : أحتف برجل من الأنصار یوم أحد فدعا له رسول الله صلی الله علیه وسلم طبیبین کانا بالمدینة فقال : عالجاه ، فقالا : یا رسول الله ! إنا کنا نعالج ونحتال فی الجاهلیة ، فلما جاء الإسلام ، فما هو إلا التوکل ، فقال : عالجاه ؛ فإن الذی أنزل الداء أنزل الدواء ثم جعل فیه شفاء قال : فعالجاه فبرأ ۔ (۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ غزوۂ اُحد کے دن ایک انصاری صحابی کو لوگ گھیرے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے دو معالج طلب فرمائے، جو مدینے میں تھے، آپ نے حکم دیا کہ وہ ان کا علاج کریں، ان دونوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم دونوں زمانۂ جاہلیت میں علاج کیا کرتے تھے اور صحت کے بعض ذرائع اختیار کرتے تھے، جب اسلام آ گیا، تو اب ہم لوگ توکل کے قائل ہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کا علاج کرو، جس خدا نے بیماری اُتاری ہے، اسی نے دوا بھی اُتاری ہے اور اس میں شفاء رکھی ہے؛ چنانچہ دونوں نے مریض کا علاج کیا اور مریض کو صحت ہوگئی۔

● عن زید بن أسلم أن رجلا فی زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم جرح فاحتقن الدم فدعی له رجلین من بنی أنمار فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : أیکما أطب ؟ فقال أحدهما : أوَ فی الطب خیر یارسول الله ؟ فقال : إن الذی أنزل الداء هو الذی أنزل الدواء ۔ (۲)

حضرت زید بن اسلمؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک صاحب

---

(۱) أبونعیم الاصفہانی فی ''الطب النبوی''، باب فی احضار الاطباء:۱/۱۸۸۔

(۲) مؤطا امام مالک، کتاب العین، باب تعالج المریض، حدیث نمبر:۱۹۸۹۔

زخمی ہو گئے ان کا خون بہنے لگا، آپ ﷺ نے ان کے لئے قبیلہ بنو انمار کے دو افراد کو بلایا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کس کو علاج کے معاملے میں زیادہ مہارت ہے؟ ان دونوں میں سے ایک نے کہا: اللہ کے رسول! کیا علاج کرنے میں بھلائی ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس خدا نے بیماری اُتاری ہے، اسی نے علاج بھی اُتارا ہے۔

● عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا به جرح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ادعو له طبيب بني فلان ، قال فدعوه فجاء ، فقالوا : يا رسول الله ! أو يغني الدواء شيئا ؟ فقال : سبحان الله ، وهل أنزل الله من داءٍ في الأرض إلا جعل له شفاء ۔ (۱)

حضرت زید ابن اسلمؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک زخمی شخص کی عیادت فرمائی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے پاس بنی فلاں کے طبیب کو بلا دو؛ چنانچہ وہ آ گئے، ان لوگوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا علاج بھی کسی چیز سے بچا سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! کیا اللہ نے زمین میں کوئی ایسی بیماری بھی رکھی ہے، جس سے شفاء کا سامان نہ رکھا ہو؟

● عن سعد رضي الله عنه ، قال : مرضت مرضا أتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها على فؤادي ، فقال : إنك رجل مفئودٌ ، ائت الحارث بن كلدة أخا ثقيف فإنه رجل يتطبب فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة فليجأهن بنواهن ثم ليلدك بهن ۔ (۲)

حضرت سعدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے یہاں تشریف لے گئے، وہ بیمار تھے، رسول اللہ ﷺ نے میرے سینے پر اپنا دست مبارک رکھا، یہاں تک کہ میں نے اپنے سینے پر اس کی ٹھنڈک محسوس کی، آپ نے مجھ سے فرمایا: تم ایک بیمار دل کے مریض شخص ہو، حارث ابن کلدہ کے پاس آدمی بھیجو، وہ علاج سے واقف شخص ہے، وہ سات عجوہ کھجور لے، کھجوروں کو گٹھلی سمیت باریک کر دے، پھر ان کو مِلا کر تم کو کھلائیں۔

---

(۱) مسند احمد، حدیث نمبر: ۲۳۱۵۶۔ (۲) سنن أبي داؤد: ۴/۷، حدیث نمبر: ۳۸۷۵، کتاب الطب، باب في تمرة العجوة۔

فقہاء کے اقوال

اس تاکید کو ملحوظ رکھتے ہوئے فقہاء نے بعض اہم شرعی احکام مستنبط کئے ہیں؛ چنانچہ علاج کے لئے حرام اورناپاک اشیاء کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

ویجوز للعلیل شرب الدم والبول وأکل المیتة للتداوی إذا أخبرہ طبیب مسلم أن شفاء ہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامهُ ۔ (۱)

مریض کے لئے خون اور پیشاب پینے اور مردار کے کھانے کی علاج کی غرض سے اجازت ہے؛ بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ اس میں اس کے لئے شفاء ہے اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

زہریلی چیز کا کھانا حرام ہے؛ لیکن علامہ ابن قدامہ مقدسی حنبلیؒ صراحت کرتے ہیں کہ بطور علاج کے مسموم چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا :

وما فیہ السموم من الأدویة إن کان الغالب من شربہ واستعمالہ الهلاک أو الجنون لم یبح شربہ ، وإن کان الغالب منہ السلامة ویرجی منہ المنفعة فالأولی إباحة شربہ لدفع أخطر منہ کغیرہ من الأدویة ، ویحتمل أن لا یباح ؛ لأنہ یعرض نفسہ للهلاک فلم یبح کما لم یرد بہ التداوی ، والأول الأصح ؛ لأن کثیرا من الأدویة یخاف منہ ، وقد أبیح لدفع ما ھو أضر منہ فإذا قلنا یحرم شربہ فهو کالمحرمات من الخمر ونحوہ ، و إن قلنا : یباح فهو کسائر الأدویة المباحة ۔(۲)

جن دواؤں میں زہر ہو، اگر غالب گمان ہو کہ اس کے پینے اور اس کے استعمال کرنے سے ہلاکت ہوجائے گی ، یا پاگل ہوجائے گا ، تو اس کا پینا جائز نہیں ، اور اگر غالب گمان ہے کہ وہ ان چیزوں سے محفوظ رہے گا، نیز اس سے نفع کی اُمید ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ

(۱) الہندیہ:۵/۲۵۵، کتاب الکراھیة، الباب الثامن عشر فی التداوی، والمعالجات۔

(۲) المغنی لابن قدامہ:۲/۵۲، کتاب الصلاة، فصل مافیہ السموم من الأدویة۔

اس سے زیادہ بڑے خطرے سے بچنے کے لئے اس کا استعمال کرنا مباح ہے، جیسا کہ دوسری دواؤں کا حکم ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مباح نہ ہو؛ اس لئے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت کے لئے پیش کررہا ہے؛ اس لئے مباح نہیں ہوگا، جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے؛ جب کہ اس کے استعمال کا مقصد علاج نہ ہو، اور پہلی رائے زیادہ درست ہے؛ اس لئے کہ بہت سی دواؤں سے اس طرح کا خوف ہوتا ہے اور اس سے علاج کی اجازت دی گئی ہے؛ تا کہ اس سے زیادہ نقصاندہ چیز سے بچاؤ ہو؛ لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ اس کا پینا حرام ہے تو وہ شراب اور دوسرے محرمات کی طرح ہے، اور اگر ہم کہتے ہیں کہ وہ مباح ہے تو وہ دوسری مباح دواؤں کی طرح ہے۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ علاج کے لئے سانپ تک کھانے کی اجازت ہے :

الباجی : لا بأس بأكل الحية على وجه التداوى إذا أمن أذا ها وخشاش الأرض ۔ (۱)

باجی کہتے ہیں کہ علاج کے طور پر سانپ اور زمین کے کیڑے مکوڑے کھانا جائز ہے، جب کہ اس سے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔

حقنہ دینے میں کشف عورت کی نوبت آتی ہے؛ لیکن فقہاء نے علاج کے طور پر اس کی بھی اجازت دی ہے :

ولا بأس بالحقنة يريد به التداوى ؛ لأن التداوى مباح بالإجماع وقد ورد بإباحته الحديث ۔ (۲)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

وقد قيل أن للضرورة وجها ثانيا أن يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به أو يكون هو من أهل العلم به قلما يبرأ من كان به مثل هذا إلا أن يأكل كذا أو يشرب كذا أو يقال له إعجل ما يبرأك أكل كذا أو شرب كذا ، فيكون له أكل ذلك وشربه ما لم يكن خمرا ۔ (۳)

---

(۱) التاج والإکلیل علی مختصر خلیل: ۴/ ۲۳۸، کتاب الأطعمۃ، فصل المباح طعام طاھر۔

(۲) ہدایۃ مع البنایۃ: ۱۲/ ۲۶۷، کتاب الکراھیۃ، مسائل متفرقۃ۔

(۳) کتاب الأم: ۲/ ۲۵۳، کتاب الأطعمۃ، مایحل بالضرورۃ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ضرورت کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ ایک شخص کسی بیماری میں مبتلا ہو، جو لوگ علاج کے فن سے واقف ہیں، وہ اس سے کہیں کہ جو شخص اس بیماری میں مبتلا ہو، وہ بہت کم فلاں یا فلاں چیز کھائے بغیر صحت یاب ہوتا ہے، یا اس سے کہا جائے کہ تم کو فلاں چیز کھانے یا پینے سے جلد صحت ہوگی، تو اس کے لئے اس چیز کا کھانا پینا جائز ہوگا؛ بشرطیکہ وہ شراب نہ ہو۔

علاج کا حکم شرعی اور فقہاء کی آراء

فقہاء کی ان تصریحات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ شریعت میں علاج کو کتنی زیادہ اہمیت حاصل ہے، اگر فقہاء کے اقوال کا جائزہ لیا جائے تو جمہور کے نزدیک شراب کو چھوڑ کر حرام ونجس اشیاء سے بھی علاج درست ہے اور شراب کے بارے میں اگر چہ اختلاف ہے؛ لیکن متعدد اہل علم کی رائے ہے کہ اگر اس کا کوئی متبادل نہ ہو تو اس سے بھی علاج جائز ہے اور ایسی صورت میں یہ حرام کے دائرہ سے باہر نکل آتا ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت میں علاج کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر پانچ رائیں نقل کی گئی ہیں :

پہلی رائے

اول یہ کہ علاج جائز نہیں ہے، یہ رائے بعض صوفیا کی طرف منسوب کی گئی ہے، حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود علاج کرایا ہے، اور آپ ﷺ نے علاج کرانے کی ترغیب بھی دی ہے، ان احادیث کی موجودگی میں صوفیاء کی یہ بات کیسے قابل قبول ہوسکتی ہے؟ خود حدیث میں صراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے علاج کو بھی قدر کا ایک حصہ قرار دیا ہے۔

علامہ قرطبیؒ ''فیہ شفاء للناس'' سے علاج کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے اور ان صوفیاء پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وهو يرد على الصوفية الذين يزعمون أن الولاية لا تتم إلا إذا رضي بجميع ما نزل به من البلاء ، ولا يجوز له مداواة ، ولا معنى لمن أنكر ذلك ۔ (۱)

---

(۱) الجامع لأحكام القرآن: ۱۰/ ۱۳۸۔

یہ حکم ان صوفیاء کی تردید کرتا ہے جن کا گمان ہے کہ ولایت اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتی، جب تک تمام آزمائشوں پر انسان راضی نہ ہوجائے، نیز اس کے لئے علاج جائز نہیں، حقیقت یہ ہے کہ جولوگ علاج کا انکار کرتے ہیں، ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ یہی بات علامہ بدرالدین عینی نے لکھی ہے، (۱) خود سرخیل صوفیاء امام غزالیؒ نے بھی اس پر رد فرمایا ہے، لکھا ہے کہ علاج خلاف توکل نہیں ہے؛ بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے، (۲) فقہ مالکی کی معروف کتاب ''الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابی زید القیروانی''میں ہے :

وجواز التداوي لا ينا في التوكل والاعتماد على الله على القول المعتمد من قول الصوفية وغيرهم ، فقد كان صلى الله عليه وسلم يتعاطى لأسباب التداوى مع أنه أعظم المتوكلين على الله سبحانه وتعالى ۔ (۳)

علاج کا جائز ہونا توکل اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنے کے منافی نہیں ہے، یہی صوفیا اور دوسرے لوگوں کا معتمد قول ہے؛ چنانچہ رسول اللہ ﷺ علاج کے اسباب اختیار فرمایا کرتے تھے، باوجودیکہ آپ تمام متوکلین میں سب سے بڑھے ہوئے تھے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن القیمؒ نے بڑی چشم کشا گفتگو کی ہے :

وفى الأحاديث الصحيحه الأمر بالتداوى وأنه لا ينافى التوكل كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها ؛ بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التى نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدرا وشرعا ، وأن تعطيلها يقدح فى نفس التوكل ... ويقال لمورد هذا السؤال : هذا يوجب عليك أن لا تباشر سببا من الأسباب التى تجلب بها منفعة أو تدفع بها مضرة ؛ لأن المنفعة والمضرة ؛ إن قدرتا لم يكن بد من وقوعهما وإن لم تقدرا لم يكن سبيل إلى وقوعهما ۔ (۴)

(۱) دیکھئے: عمدۃ القاری: ۱۴/ ۶۶۹، باب ما انزل اللہ داء الا انزل لہ شفاء۔ (۲) دیکھئے: احیاء علوم الدین، کتاب التوحید والتوکل۔

(۳) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابی زید القیروانی: ۸/ ۱۴۲، کتاب الحدود، باب جمل من الفرائض والسنن الواجبۃ، حقیقۃ الایمان۔

(۴) زاد المعاد: ۴/ ۱۵-۱۶، فصل الحث علی التداوی۔

صحیح ومعتبر احادیث میں یہ حکم موجود ہے کہ علاج کرایا جائے اور اس بات کی رہنمائی ہے کہ علاج توکل کے منافی نہیں ہے؛ جیسے بھوک اور پیاس، گرمی اور سردی میں اس کی ضد کے ذریعہ مدافعت کرنے میں کوئی حرج نہیں؛ بلکہ توحید کی حقیقت ان اسباب کو اختیار کئے بغیر پوری نہیں ہوسکتی، جن کو اللہ تعالیٰ نے شرعاً اور خلقاً ان کے سبب کا تقاضا بنا کر پیدا کیا ہے اور ان کو معطل کردینا خود توکل کو متاثر کرتا ہے......اس طرح کا سوال کرنے والے سے کہا جائے گا کہ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تم کوئی ایسی چیز ہی اختیار نہ کرو جو جلب منفعت یا دفع مضرت کا ذریعہ ہو؛ اس لئے کہ اگر منفعت ومضرت مقدر ہی ہے تو واقع ہوکر رہے گی اور اگر مقدر نہیں ہے تو ان کا واقع ہونا ممکن نہیں۔

دوسری رائے

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج کرانا مباح ہے اور نہ کرانا مستحب ہے، حضرت ابوبکرؓ صدیقؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل بھی یہی منقول ہے۔

نیز حسن بصریؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے :

كان يكره شرب الأدوية كلها إلا اللبن والعسل ـ (۱)

حنابلہ کا مشہور ومفتیٰ بہ قول یہی ہے :

- **ويباح التداوي بمباح وتركه أفضل ـ (۲)**

مباح شئے سے علاج کرنا جائز ہے اور نہ کرنا افضل۔

- **مسألة التداوي مباح وتركه أفضل ، نص عليه واختاره القاضي وجماعة ـ (۳)**

علاج کرانا مباح ہے نہ کرانا افضل ہے، امام احمدؒ نے اس کی صراحت کی ہے اور قاضی ابویعلیٰؒ اور ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۱۰/۱۳۹۔

(۲) الروض المربع شرح زاد المستقنع: ۱/۳۲۱، کتاب الجنائز۔

(۳) المبدع فی شرح المقنع: ۲/۲۱۳، کتاب الجنائز، عیادۃ المریض۔

ان حضرات کے پیش نظر بعض روایات ہیں :

● سبعون ألفاً يدخلون الجنة لا حساب عليهم الذين لا يكتوؤن ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون ۔(۱)

ستر ہزار لوگ بغیر حساب وکتاب کے جنت میں داخل ہوں گے، یہ وہ لوگ ہوں گے جو نہ داغ کر علاج کرائیں گے، نہ جھاڑ پھونک کرائیں گے، نہ بدشگونی لیں گے اور وہ اپنے پروردگار پر بھروسہ کریں گے۔

● عن ابن عباس عن الجارية التى كانت تصرع ، وقالت النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها ، قال : إن أحببت أن تصبرى ولك الجنة ، وإن أحببت دعوت الله أن يشفيك ، فقالت : بل أصبر ؛ ولكنى أنكشف فادع الله لى أن لا أنكشف فدعا لها أن لا تنكشف ۔ (۲)

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے اس باندی کے بارے میں مروی ہے، جو بے ہوش ہوجایا کرتی تھی، اس نے رسول اللہ ﷺ سے دُعاء کی، درخواست کی آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو صبر کرو اس کے بدلے تمہیں جنت حاصل ہوگی، اور چاہو تو میں اللہ سے دُعاء کروں تمہیں شفا عطا فرمادیں گے، اس نے عرض کیا: بلکہ میں صبر سے کام لوں گی؛ لیکن میں بے ستر ہوجاتی ہوں، میرے لئے اللہ سے دُعاء فرمائیں کہ اس کی نوبت نہ آئے، آپ نے ان کے لئے دُعاء فرمائی کہ وہ بے ستر نہ ہوجایا کرے۔

اس نقطۂ نظر کے حاملین کے سامنے بنیادی بات یہ ہے کہ رضاء بہ تقدیر کا تقاضا یہی ہے کہ بندہ اللہ کے فیصلے پر راضی رہے؛ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ جس عمل کو خود رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو، وہ خلافِ مستحب عمل کیسے ہوسکتا ہے؟ اگر آپ ﷺ نے محض بیان جواز کے لئے علاج کرایا ہوتا تو آپ ﷺ کے وہ ارشادات موجود نہ ہوتے، جن میں آپ ﷺ نے لوگوں کو علاج کرانے کی ترغیب دی ہے اور آپ ﷺ کا یہ عمل بھی نہ ہوتا کہ آپ ﷺ نے مختلف صحابہ کے علاج کے لئے اطباء بلائے اور اہتمام کے ساتھ ان کا علاج کرایا۔

---

(۱) کتاب الرقاق، باب یدخل الجنۃ سبعون الفاً بغیر حساب، حدیث نمبر: ۶۱۷۵۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب المریض، باب فضل مایصرع من الریح، حدیث نمبر: ۵۳۲۸۔

حدیث میں ستر ہزار لوگوں کے جنت میں بلا حساب داخل کئے جانے کے سلسلہ میں ''لا یتطببون'' کے جو الفاظ آتے ہیں، سیاق وسباق سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا منشاء یہ ہے کہ اللہ کی بجائے لوگوں کا علاج پر یقین نہ ہونا چاہئے، وہ طب وعلاج یا جھاڑ پھونک کو مؤثر حقیقی نہ سمجھیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ یا بعض اور صحابہ کے علاج سے گریز کرنے کا سبب یہ ہوسکتا ہے کہ اس زمانہ میں امراض کی تشخیص اور علاج کے فن نے اتنی ترقی حاصل نہیں کی تھی کہ اس سے صحت کا غالب گمان پیدا ہو؛ اس لئے ممکن ہے کہ انھوں نے علاج کو بے فائدہ سمجھا ہو۔

جن خاتون کو آپ ﷺ نے صبر کی تلقین کی، اس میں علاج کا ذکر نہیں ہے؛ بلکہ دُعاء کا ذکر ہے اور ممکن ہے کہ منجانب اللہ آپ ﷺ کے علم میں یہ بات ہو کہ ان کے لئے شفاء مقدر نہیں ہے۔

تیسری رائے

تیسری رائے یہ ہے کہ علاج کرانا مستحب ہے، جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر یہی ہے؛ چنانچہ امام نوویؒ حدیث: ''لکل داء دواء فإذا أصیب دواء الداء برئ بإذن اللہ عزوجل'' کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> فی ھذا الحدیث إشارۃ إلی استحباب الدواء ، وھو مذھب أصحابنا وجمھور السلف وعامۃ الخلف ... وفیہ رد علی من أنکر التداوی من غلاۃ الصوفیۃ وقال : کل شئ بقضاء وقدر فلا حاجۃ إلی التداوی ، وحجۃ العلماء ھذہ الأحادیث ویعتقدون أن اللہ تعالٰی ھو الفاعل وأن التداوی أیضا من قدر اللہ وھذا کالأمر بالدعاء ۔ (۱)
>
> اس حدیث میں علاج کے مستحب ہونے کی طرف اشارہ ہے، یہی ہمارے اسلاف اور جمہور سلف وخلف کی رائے ہے...... اس میں ان غالی صوفیا کی تردید بھی ہے جو علاج کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر شئے قضاء وقدر سے متعلق ہے؛ لہٰذا علاج کی ضرورت نہیں، (ان کے مقابلہ) یہ حدیثیں اہل علم کی دلیل ہیں، ان علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے، علاج بھی اللہ تعالیٰ ہی کی تقدیر کا ایک حصہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ دُعاء کا حکم دیا گیا ہے۔

(۱) شرح نووی علی مسلم، باب لکل داء دواء واستحباب التداوی، نیز دیکھئے: فتح الباری: ۱۵۹/۱۰، مرقاۃ المفاتیح، کتاب الطب والرقی: ۲۴۰/۸۔

فقہ حنفی کی معروف کتاب فتاویٰ تاتارخانیہ میں نوازل ابواللیث سمرقندیؒ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے :

الرجل إذا ظهر به داء ، فقال الطبيب : قد غلب الدم فأخرجه فلم يخرجه حتى مات لا يكون مأجورا ۔(۱)

کسی آدمی کو بیماری ظاہر ہوئی، طبیب نے کہا: خون بڑھ گیا ہے؛ لہٰذا خون نکال لو، مگر مریض نے نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کی موت ہوگئی تو اس کو (علاج سے گریز کے اس عمل پر) کوئی ثواب نہیں ہوگا۔

نیز فتاویٰ ہندیہ میں بھی صراحت ہے کہ اگر علاج کے نتیجہ خیز ہونے کی اُمید ہو تو علاج کرانا چاہئے :

فی الجراحات المخوفة ، والقروح العظيمة الحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها إن قيل : قد ينجو وقد يموت ، أو ينجو ولا يموت ، يعالج ، وإن قيل : لا ينجو أصلا لا يداوى ؛ بل يترک كذا فی الظهيرية ۔ (۲)

خوف ناک اور بڑے زخموں یا مثانے وغیرہ میں ہوجانے والی پتھری کے بارے میں اگر کہا گیا کہ علاج کے ذریعہ یہ صحت یاب بھی ہوسکتا ہے اور اس کی موت بھی ہوسکتی ہے، یا یہ کہ علاج سے صحت یاب ہوجائے گا اور مرنے سے بچ جائے گا، تو اس کا علاج کرانا چاہئے اور اگر کہا جائے کہ اس کے صحت یاب ہونے کی بالکل اُمید نہیں ہے تو علاج نہیں کرایا جائے اور یوں ہی چھوڑ دیا جائے۔

شوافع نے بھی علاج کو عام طور پر مسنون یا مستحب لکھا ہے :

ويسن التداوی للمريض أو يستحب له ۔ (۳)

مریض کے لئے علاج کرانا مسنون یا مستحب ہے۔

حنابلہ کی بعض کتابوں میں بھی علاج کو سنت اور بعض میں مستحب قرار دیا گیا ہے :

ويسن التداوی لخبر : إن الله لم يضع داء إلا جعل له دواء غير الهرم ۔(۴)

(۱) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۱۸/ ۱۹۹، کتاب الکراھیۃ، الفصل التاسع عشر فی التداوی والمعالجات۔

(۲) الہندیہ: ۵/ ۳۵۴، کتاب الکراھیۃ، الباب الحادی والعشرون، فیما یسع من جراحات۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ أبی الشجاع: ۱/ ۲۰۹، کتاب الصلاۃ، فصل فی صلاۃ الجنائز۔

(۴) الاقناع: ۱/ ۱۹۳، کتاب الصلاۃ، فصل فی صلاۃ الجنائز۔

اس حدیث کی بنا پر کہ بوڑھاپے کے سوا کوئی بیماری نہیں جس کا علاج نہ ہو، علاج کرانا مسنون ہے۔

اس بات کو ایک دوسرے حنبلی فقیہ نے ان الفاظ میں کہا ہے :

ویتوجه أنها مسئلة التداوی وأنه یستحب للخبر ۔(۱)

فقہاء حنابلہ میں ابن قیمؒ اور بعض دوسرے اہل علم بھی علاج کے مستحب ہونے کے قائل ہیں :

واختار القاضی وابن عقیل وابن الجوزی وغیره فعله (أی التداوی) ۔ (۲)

قاضی، ابن عقیل اور ابن جوزی وغیرہ نے علاج کرانے کے قول کو ترجیح دی ہے۔

اس نقطۂ نظر کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جو علاج کی ترغیب کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، نیز یہ بات کہ آپ ﷺ نے خود اپنا علاج کرایا، اور آپ کا قول وعمل اگر وجوب کی دلیل نہ ہو تو کم سے کم استحباب پر تو ضرور ہی دلالت کرتا ہے۔

چوتھی رائے

چوتھا نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج مطلقاً مباح ہے، نہ مستحب ہے اور نہ خلاف مستحب؛ چنانچہ امام مالک سے منقول ہے: ''لا باس بذالک'' (۳) — بظاہر ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جن احادیث میں علاج کرانے کا امر ہے، وہ امر ارشاد ہے، امر وجوب نہیں ہے؛ اسی لئے مختلف فقہا سے یہ بات منقول ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو، مگر علاج نہ کرائے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا :

وفی النوازل : استطلق بطنه أو رمدت عیناه فلم یعالج حتی أضعفه ومات فیه لا إثم علیه ۔ (۴)

(۱) الفروع وتصحیح الفروع: ۲/ ۱۳۲، کتاب الصلاۃ، باب ما یتعلق بالمریض وما یفعل عند الموت۔

(۲) حاشیۃ الروض المربع لابن القیم: ۵/ ۶، کتاب الجنائز۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن: ۱۰/ ۱۳۹۔

(۴) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۱۸/ ۱۹۹، کتاب الکراھیۃ، الفصل التاسع عشر فی التداوی والمعالجات، ہندیہ: ۵/ ۳۵۴، کتاب الکراھیۃ، الباب الحادی والعشرون فیما یسع من جراحات۔

نوازل ابوالليث سمرقنديؒ میں ہے کہ کسی کو دست ہو، یا آشوب چشم ہو گیا، پھر بھی علاج نہیں کرایا، یہاں تک کہ کمزور ہو گیا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کو گناہ نہیں ہوگا۔

اس طرح کی بات مختلف مذاہبِ فقہیہ کی کتابوں میں موجود ہے؛ لیکن یہ دراصل ایسے علاج سے متعلق ہے جس کا نافع ہونا موہوم یا کم سے کم مشکوک ہو؛ اسی لئے متعدد اہل علم نے یہ بات لکھی ہے کہ جان بچانے کے لئے کھانا تو واجب ہوگا؛ لیکن علاج واجب نہ ہوگا؛ کیوں کہ کھانے کا نافع ہونا یقینی ہے اور علاج کا نافع ہونا یقینی نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن بزاز کردریؒ فرماتے ہیں :

امتنع عن الأكل حتى مات جوعاً أثم و إن عن التداوى حتى تلف مرضا لا ؛ لأن عدم الهلاک بالأ كل مقطوع والشفاء بالمعالجة مظنون ۔ (۱)

کوئی شخص کھانے سے رُک گیا؛ یہاں تک کہ بھوک سے اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر علاج سے رُک گیا، یہاں تک کہ بیماری کی وجہ سے وہ ہلاک ہو گیا، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو گنہگار نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ کھانا نہ کھانے کی وجہ سے ہلاک ہوجانا یقینی ہے اور علاج کی وجہ سے شفا حاصل ہونا غالب گمان کے درجہ میں ہے۔

فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ ہندیہ میں 'الفصول العمادیہ' کے حوالہ سے اسباب کے مختلف درجات کا بڑا اچھا تجزیہ کیا گیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

إعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش والخبز المزيل لضرر الجوع ، وإلى مظنون كالفصد والحجامة وشرب المسهل ، وسائر أبواب الطب أعنى معالجة البرودة بالحرارة ومعالجة الحرارة بالبرودة ، وهى الأسباب الظاهرة فى الطب ، وإلى موهوم كالكى والرقية ، أما المقطوع به فليس تركه من التوكل ؛ بل تركه حرام عند خوف الموت ، وأما الموهوم ، فشرط التوكل تركه إذبه وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله المتوكلين ، وأما الدرجة

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی الہندیہ:۶/۳۶۷، کتاب الکراھیۃ، نوع فی التداوی۔

المتوسطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مناقضا للتوكل بخلاف الموهوم وتركه ليس محظورا بخلاف المقطوع به ؛ بل قد يكون أفضل من فعله في بعض الأحوال وفي حق بعض الأشخاص ، فهو على درجة بين الدرجتين ۔ (۱)

جان لو کہ نقصان کو دور کرنے والے اسباب تین قسم کے ہیں، ایک: وہ جو یقینی سبب ہے، جیسے: پانی جو پیاس کو دُور کرتا ہے اور روٹی جو بھوک کو دور کرتی ہے، دوسرے: وہ جو ظن غالب کے درجہ میں ہے، جیسے: فصد لگوانا، پچھنے لگوانا، دست آور دواء کا پینا اور علاج کی تمام صورتیں، یعنی ٹھنڈک کا گرمی سے اور گرمی کا ٹھنڈک سے علاج، یہ طب میں ظاہری اسباب ہیں، تیسرے: وہ سبب جو موہوم کے درجہ میں ہے، جیسے: داغنا اور جھاڑ پھونک کرنا، تو جو علاج یقینی ہو اس کو چھوڑ دینا توکل نہیں، اگر بالکلیہ موت کا اندیشہ ہو تو اس سے اجتناب کرنا حرام ہے، اور جو موہوم کے درجہ میں ہے متوکل ہونے کے لئے اس سے اجتناب کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے توکل کرنے والوں کی یہی صفت بیان کی ہے، تیسرا درجہ ان دونوں کے درمیان ہے، جو ظن غالب کے درجہ میں ہے، جیسے: اطباء کی رائے کے مطابق علاج کے لئے ظاہری وسائل کا اختیار کرنا تو اس کا اختیار کرنا توکل کے منافی نہیں ہے بخلاف موہوم سبب کے، اور اس کو چھوڑ دینا ناجائز نہیں ہے، بخلاف یقینی سبب کے؛ بلکہ بعض صورتوں میں اور بعض اشخاص کے حق میں اس کو اختیار کرنا افضل ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ دو درجوں کے درمیان ایک درجہ ہے۔

فقہاء مالکیہ کے یہاں بھی یہ وضاحت ملتی ہے :

والفرق بينها وبين التداوي أن التداوي لا يتيقن البرء منه ويتقين البرء من الغصة ۔ (۲)

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۵/ ۳۵۵، کتاب الکراھیۃ، الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات۔

(۲) حاشیۃ العدوی مع شرح مختصر الخلیل للخرشی، باب الزکوٰۃ: ۳/ ۲۹۔

(مضطر شخص کے لئے کسی چیز کے گھونٹنے) کے اور علاج کے درمیان فرق یہ ہے کہ علاج کے ذریعہ صحت مند ہونا یقینی نہیں اور (حلق میں اٹکا ہوا) لقمہ اُتارنے میں بچ جانا یقینی ہے۔

فقہ شافعی کی معروف کتاب ''أسنی المطالب'' میں ہے :

فإن ترک التداوي توکلا ففضیلة و یفارق استحبابه وجوب أکل المیتة للمضطر و إساغة اللقمة بالخمر بأنا لا نقطع بإفادته بخلاف ذینک ۔ (۱)

اگر از راہ توکل علاج نہ کرائے تو یہ افضل ہے، اور اس کے مستحب ہونے کا یہ حکم اس بات سے مختلف ہے کہ مردار کھانا اور شراب کے ذریعہ (حلق میں اُٹکا ہوا) لقمہ اُتارنا جائز ہے؛ کیوں کہ ہمیں علاج کے مفید ہونے کا یقین نہیں، جب کہ ان دونوں کا نتیجہ خیز ہونا یقینی ہے۔

لہٰذا فقہاء کی اکثر عبارتیں جو صرف اباحت پر دلالت کرتی ہیں اور استحباب کی بھی نفی کرتی ہیں، ان کا تعلق ایسے علاج سے ہے، جس کے مفید ہونے کا ظن غالب نہ ہو۔

پانچویں رائے

پانچواں نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج کرانا واجب ہے، اگر چہ یہ رائے ائمہ متبوعین میں سے کسی کی نہیں ہے، یہاں تک کہ علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے ہے کہ گو متاخرین کے یہاں یہ قول موجود ہے؛ لیکن سلف میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا :

إن شیخ الاسلام ابن تیمیه قال : لست أعلم سالفا أوجب التداوی ، هو الخلاف عند المتأخرین موجود ؛ لکن من السلف یقولون : إنه محل إجماع أن التداوی لیس واجبا ؛ فلا یجب علی الإنسان أن یتداوی ، وإن کان بعض أهل العلم قد استحبه لکنه لا یجب ؛ فلا یجب علی الإنسان أن یتداوی ، لو أنه اختار أن یصبر فله ذلک ۔ (۲)

(۱) أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، کتاب الجنائز: ۱/۲۹۵۔ (۲) شرح العمدة لابن قدامة: ۱/۲۰۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: میں اس بات سے واقف نہیں ہوں کہ سلف میں سے کسی نے علاج کو واجب قرار دیا ہو؛ البتہ اس سلسلے میں متاخرین کے درمیان اختلاف موجود ہے، سلف میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہے کہ علاج واجب نہیں ہے؛ لہٰذا انسان پر علاج کرانا واجب نہیں ہے؛ اگرچہ بعض اہل علم نے علاج کو مستحب قرار دیا ہے؛ لیکن وہ بھی وجوب کے قائل نہیں ہیں، پس انسان کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ علاج کرائے ہی، اگر وہ صبر اور برداشت اختیار کرنا چاہے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے۔

لیکن فقہاء مالکیہ کے یہاں خصوصاً اور بعض اور فقہاء کے یہاں بھی علاج کے سلسلہ میں وجوب کا قول ملتا ہے :

ویجوز التداوی وقد یجب وسواء کان التداوی (ظاھراً) فی ظاھر الجسد کوضع دواء علی جرح (وباطنا) کسفوف وشربة لوجع الباطن الخ ۔(۱)

علاج جائز ہے اور کبھی واجب کے درجہ میں بھی آجاتا ہے، چاہے علاج جسم کے ظاہری حصہ کا ہو، جیسے: زخم پر دوا لگانا، یا جسم کے باطنی حصہ میں، جیسے: درد کے لئے سفوف اور شربت۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں بھی اس طرح کا قول ملتا ہے :

وقال بعض العلماء : إنه یجب التداوي إذا ظن نفعه ۔ (۲)

بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر علاج سے نفع کی اُمید ہو تو علاج کرانا واجب ہے۔

خود علامہ ابن تیمیہؒ رقمطراز ہیں :

وإنما أوجبه طائفة قلیلة کما ذکره بعض أصحاب الشافعی واحمد ۔ (۳)

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر: ۱/ ۲۳۰، باب فی جمل من مسائل شتی، فصل فی بعض السنن، حکم التداوی۔
(۲) الشرح الممتع علی زاد المستقنع، کتاب الجنائز: ۵/ ۲۳۴۔
(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۱/ ۵۶۴، کتاب الجنائز۔

کچھ لوگوں نے علاج کو واجب بھی قرار دیا ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے ذکر کیا ہے۔

عام طور پر جو فقہاء کے یہاں وجوب کا قول نہیں ملتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں علاج کے فن نے موجودہ دور کی طرح ترقی نہیں کی تھی؛ اس لئے علاج کا نافع ہونا شک اور وہم کے درجہ میں ہوتا تھا، ورنہ شریعت میں انسانی جان کی جو اہمیت ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات مزاجِ شریعت سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے کہ بعض حالات میں علاج کرانا واجب ہے۔

درحقیقت علاج کو مباح قرار دینے والوں، مستحب کہنے والوں اور واجب سمجھنے والوں کی بنیادی دلیل وہی حدیثیں ہیں، جن میں علاج کا حکم دیا گیا ہے، (۱) جن لوگوں نے علاج کو مباح قرار دیا ہے، ان کے نزدیک یہ امر ارشاد و اباحت کے لئے ہے، جن حضرات نے مستحب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک استحباب کے لئے ہے اور جن حضرات نے واجب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک امر اپنے اصل معنی 'وجوب' کے لئے ہے۔

ان تمام نقاطِ نظر اور دلائل کو سامنے رکھ کر جو بات راجح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ علاج عام حالات میں مستحب، بعض حالات میں مباح اور بعض صورتوں میں واجب ہے؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

فإن الناس قدتنازعوا فى التداوي هل هو مباح أو مستحب أو واجب ؟ والتحقيق أن منه ما هو محرم ، ومنه ما هو مكروه ، ومنه ما هو مباح ، وقد يكون ما هو واجب ، وهو ما يحكم أنه يحمل به بقاء النفس لا بغيره كما يجب أ كل الميتة عند الضرورة ؛ فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء ، وقد قال مسروق : من اضطر إلى أ كل الميتة ، فلم يأ كل حتى مات دخل النار ، فقد يحصل أحيانا للإنسان إذا استحرَّ المرض مالم يتعالج معه مات ، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة كالتغذية للضعيف وكإستخراج الدم أحيانا ۔ (۲)

علاج کے سلسلے میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ مباح ہے، یا مستحب یا واجب؟ تحقیق یہ ہے کہ علاج کی بعض صورتیں حرام ہیں، بعض مکروہ ہیں، بعض

(۱) ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الرجل یتداوی، حدیث نمبر: ۳۸۵۵۔

(۲) مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: ۱۲/ ۱۸۔

مباح ہیں اور بعض واجب ، واجب صورت وہ ہے جب بتایا جائے کہ زندگی کا بقاء اس کے بغیر نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ضرورت کے وقت مردار کا کھانا واجب ہے تو یہ بھی ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک واجب ہے، نیز مسروقؒ نے کہا کہ جو شخص مردار کے کھانے پر مجبور ہوگیا اور اس نے نہیں کھایا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا، کبھی کبھی انسان پر ایسی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے کہ بیماری شدت اختیار کرلیتی ہے اور اس کے باوجود علاج نہیں کیا گیا تو موت واقع ہوجاتی ہے، عادۃ جو علاج کیا جاتا ہے، وہ زندگی کے تحفظ کا ذریعہ بنتا ہے، جیسے کمزور آدمی کا غذا لینا اور کبھی کبھی خون کا نکلوانا۔

فقہاء کی آراء کا ماحصل

● عام حالات میں علاج کا مستحب ہونا تو ظاہر ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ یہی جمہور کا مذہب ہے۔

● اگر انسان کا علاج اس لئے ضروری ہو کہ اس کے علاج نہ کرانے سے دوسروں کا حق متاثر ہوتا ہو، یا دوسروں کو ضرور پہنچتا ہو، جیسے کوئی شخص ایڈز کا مریض ہو کہ اس کے علاج نہ کرانے کی وجہ سے دوسرے متعلقین اس مرض کے شکار ہوسکتے ہوں ، یا وہ عنین ہو اور اس کے علاج نہ کرانے کی وجہ سے بیوی کا حق متاثر ہوتا ہو تو ان صورتوں میں علاج کرانا واجب ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لاضرر ولا ضرار'' (۱) اور فقہاء کے یہاں مسلمہ قاعدہ ہے: ''الضرر یزال'' فقہاء نے اگرچہ یہ بات لکھی ہے کہ کسی شخص کو علاج پر مجبور کرنا مکروہ ہے: ''ویکرہ إکراہ المریض علیہ'' (۲) اور یہ کہ فائدہ کی اُمید ہو تب بھی علاج واجب نہیں: ''ولا یجب التداوي إذا ظن نفعہ'' (۳) مگر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے علاج کرانے اور نہ کرانے سے دوسروں کا نفع وضرر متعلق نہ ہو۔

● اگر معالج کی رائے کے مطابق صحت یابی کی اُمید نہ ہو تو علاج کرانا بھی جائز ہے اور ترک علاج کی بھی گنجائش ہے؛ بشرطیکہ مریض یا اس کے ولی کی یہ نیت نہ ہو کہ اس طرح جلد سے جلد مبتلیٰ بہ کی موت ہوجائے؛ کیوں کہ جو چیزیں مباح ہوتی ہیں، وہ بھی نیت ومقصد کے تابع ہوتی ہیں :

(۱) رواہ ابن ماجہ، کتاب الأحکام، حدیث نمبر: ۲۳۴۱۔

(۲) الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع: ۱/۲۰۹، کتاب الصلاۃ، فصل فی صلاۃ الجنائز۔

(۳) الفروع وتصحیح الفروع: ۲/۱۳۲، کتاب الجنائز، باب ما یتعلق بالمریض وما یفعل عند الموت۔

وأما المباحات فإنها تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله ۔ (۱)

مقصد کے اعتبار سے مباحات کی صفت بدلتی رہتی ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ جب کسی عمل کوکسی خاص مقصد کے لئے ترک کیا جائے تو وہ بھی ایک فعل کے درجہ میں ہوتا ہے، جسے: فقہ کی اصطلاح میں ''کف'' کہتے ہیں :

إن الکف فعل النفس فإن الفعل کما ینسب إلی الجوارح ینسب إلی النفس ۔ (۲)

''کف'' نفس کا فعل ہے، فعل جس طرح اعضا اور جوارح کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، نفس کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

لہٰذا اگر ترک علاج اس لئے ہو کہ مریض کی موت جلد واقع ہوجائے تو یہ ایک طرح سے نفس کو ہلاک کرنے کے درجہ میں ہے، ایسی صورت میں 'ترک علاج' گناہ اور حرام ہے، اور اگر یہ نیت نہ ہو صرف اس قدر مقصود ہو کہ اب علاج کا فائدہ نہیں ہے؛ لہٰذا کارِ عبث کیوں کیا جائے تو ترکِ علاج میں حرج نہیں۔

● اگر علاج ممکن ہو؛ لیکن وہ مالی اعتبار سے مطلوبہ علاج کرانے کے موقف میں نہیں ہے تو اس صورت میں بھی ترک علاج جائز ہے؛ کیوں کہ: ''لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها''۔

صحت وزندگی سے مایوس عام مریضوں سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ علاج کے لئے مریض یا اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ — اس سلسلے میں یہ بات ظاہر ہے کہ علاج نفقہ کا حصہ ہے، اگر چہ فقہاء متقدمین علاج کو نفقہ کا حصہ خیال نہیں کرتے تھے؛ لیکن یہ اس بنیاد پر تھا کہ اس زمانہ میں علاج کے لئے زیادہ اخراجات کی ضرورت نہیں پڑتی تھی؛ لیکن نفقہ کی جو تعریف کی گئی ہے، اس میں یقینی طور پر علاج بھی داخل ہے :

وفی الشرع : الإدرار علی شئ بما فیه بقاؤه ، کذا فی الفتح ۔ (۳)

شرعاً نفقہ ان چیزوں کا فراہم کرنا ہے جس میں انسانی زندگی کا بقاء ہو۔

کیوں کہ غذا سے بڑھ کر بقائے حیات کے لئے صحت وعلاج ضروری ہے، خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی بعض ایسی عبارتیں مل جاتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات بھی علاج کو نفقہ کا حصہ تصور کرتے تھے؛ چنانچہ صاحب ہدایہ 'مضارب' کے نفقہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

(۱) الأشباہ والنظائر: ۱/ ۸۷، القاعدۃ الاولیٰ، لاثواب إلا بالنیۃ۔

(۲) حموی علی الأشباہ: ۱/ ۹۵، القاعدۃ الاولیٰ: لاثواب إلا بالنیۃ، ط: دار الکتب العلمیۃ۔

(۳) رد المحتار: ۵/ ۲۷۷، کتاب الطلاق، باب النفقۃ۔

أما الدواء ففي ماله (المضارب) في ظاهر الرواية عن أبي حنيفه أنه يدخل في النفقه ؛ لأنه لإصلاح بدنه ولا يتمكن من التجارة إلا به فصار كالنفقة ۔(۱)

جہاں تک اس کے مال میں سے مضارب کے علاج کی بات ہےتو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ظاہر روایت کے مطابق یہ نفقہ میں شامل ہے؛اس لئے کہ اس کا مقصد جسم کی اصلاح ہےاوراس کے بغیر تجارت ممکن نہیں ہے؛لہٰذا یہ بھی نفقہ کی طرح ہے۔

موجودہ دور کے فقہاء کا عام رجحان یہی ہے کہ علاج بھی نفقہ میں شامل ہے، عالم اسلام کے فقہاء میں ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ (۲)اور علماء ہند میں مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ (۳) نے اس کی صراحت کی ہے۔

اُصول یہ ہے کہ زوجیت کی بنا پر بیوی کا نفقہ جو شوہر پر واجب ہوتا ہے، وہ اس کے باوجود واجب ہوتا ہے کہ بیوی غنی ہو؛ کیوں کہ یہ نفقہ عورت کے ''احتباس للزوج'' (شوہر کے لئے مخصوص ہونے) کا عوض ہے، محض تبرع نہیں ہے؛ لہٰذا بیوی کے علاج کی ذمہ داری بشرط استطاعت شوہر پر ہے، جس شخص کے پاس خود اتنا مال موجود ہو کہ وہ اپنا علاج کرا سکے، اس پر خود اپنا علاج کرنا واجب ہوگا اور ورثہ کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اس کا علاج کرانے میں اس لئے حارج ہوجائیں، کہ اس کی وجہ سے اُس کا ترکہ کم ہوجائے گا، اور جو خود اپنا علاج کرانے پر قادر نہ ہو، تو اقارب پر نفقہ واجب ہونے کی جو ترتیب اور جو تفصیل فقہاء نے لکھی ہے، اس کے مطابق ان اقارب پر اس مریض کا علاج کرانا واجب ہوگا۔

خلاصۂ بحث

لہٰذا ان تفصیلات کی روشنی میں اس حقیر کی رائے یہ ہے :

(۱) جس مریض کے سلسلے میں معتبر معالجین کی رائے ہو کہ اب اس کی صحت کی واپسی کی اُمید نہیں ہے اور نہ اس کی زندگی کے بچنے کی اُمید ہے، تو ایسے مریض کے لئے اپنا علاج نہ کرانے کی گنجائش ہے؛ بشرطیکہ اس کا مقصد جلد مرنا نہ ہو، یہی حکم مریض کے اولیاء کے لئے بھی ہے؛ کیوں کہ جمہور کے نزدیک علاج کرانا واجب نہیں ہے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ اس علاج کے نافع ہونے کی اُمید بھی نہ ہو۔

---

(۱) الہدایہ، کتاب المضاربۃ، باب المضارب یضارب: ۳/ ۲۷۳۔

(۲) الفقہ الاسلامی وأدلتہ: ۷/ ۷۵۴، الباب الثالث، الفصل الخامس، المبحث الاول، نفقۃ الزوجۃ۔

(۳) مباحث فقہیہ: ۳۰۶۔

(۲) جوعلاج مطلوب ہے، اگر وہ نافع ہوسکتا ہو؛لیکن معاشی اعتبار سے اس پر قدرت نہ ہوتب بھی: ''لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا'' کےتحت مریض پرعلاج کراناواجب نہیں ہے۔

(۳) اگر مریض خود اپنا علاج جاری رکھنا چاہے تو ورثہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے علاج کو روک دیں۔

(۴) اگر مریض آلۂ تنفس پر ہو اور ڈاکٹروں نے مریض کی زندگی اور فطری طور پر نظام تنفس کی بحالی سے مایوسی ظاہر کردی ہوتو ورثہ کے لئے جائز ہوگا کہ مصنوعی آلۂ تنفس علاحدہ کردیں۔

(۵) اگر مریض مصنوعی آلہ تنفس پر ہو؛لیکن ڈاکٹرس اس کی زندگی سے مایوس نہ ہوئے ہوں اور اُمید ہو کہ فطری طور پر تنفس کا نظام بحال ہوجائے گا تو مریض کے ورثہ کے لئے اسی وقت مشین کا ہٹانا درست ہوگا؛ جب کہ مریض کی اَملاک سے اس علاج کا جاری رکھنا ممکن نہ ہو، نہ ورثہ ان اخراجات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور نہ اس علاج کو جاری رکھنے کے لئے کوئی اور ذریعہ میسر ہو۔

آلۂ تنفس کے رکھنے اور نکالنے کے سلسلے میں رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے ۱۴۰۸ھ ۱۹۸۷ء میں جو فیصلہ کیا ہے، یہاں اس کا بھی نقل کرنا مناسب ہوگا :

> جس مریض کے جسم میں زندگی برقرار رکھنے والے آلات لگے ہوں، اگر اس کے دماغ کی کارکردگی مکمل طور پر بند ہوجائے اور تین ماہر ڈاکٹر اس بات پر متفق ہوں کہ اب دماغ کی یہ کارکردگی دوبارہ بحال نہیں ہوسکتی تو اس مریض کے جسم سے لگے ہوئے آلات ہٹالینا درست ہے، خواہ ان آلات کی وجہ سے مریض میں حرکت قلب اور نظام تنفس قائم ہو؛ البتہ مریض کی موت شرعاً اس وقت سے معتبر مانی جائے گی، جب ان آلات کے ہٹانے کے بعد قلب اور تنفس اپنا کام بند کردیں۔

• • •

حرمتِ مصاہرت اور موجودہ حالات ☆

خالد سیف اللہ رحمانی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن نعمتوں سے نوازا ہے، ان میں سے ایک اہم نعمت خاندان ہے؛ حالاں کہ توالد وتناسل کا نظام دوسرے جانداروں میں بھی ہے؛ لیکن ان کے یہاں خاندانی شناخت نہیں ہے، یہ خاندانی نظام بہت بڑی نعمت ہے، انسان کی حفاظت، تعلیم وتربیت، مصیبتوں میں کام آنے، غم کو ہلکا اور خوشی کو دوبالا کرنے میں خاندان کا بہت اہم رول ہوتا ہے، خاندان تین اکائیوں پر مشتمل ہوتے ہیں: دادیہال، نانیہال اور سسرال، دادیہال باپ کی طرف سے، نانیہال ماں کی طرف سے، سسرال شوہر وبیوی کی طرف سے، دادیہال اور نانیہال نسب کی بنیاد پر ہوتا ہے، سسرال کی بنیاد رشتۂ نکاح پر ہوتی ہے، خاندان کا وجود اتنی بڑی نعمت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بطور احسان ذکر فرمایا ہے:

وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ۔ (۱)

صہر (ص پر زبر) کے معنی رشتہ وقرابت کے آتے ہیں، (۲) اسی مناسبت سے شوہر کی بیوی کے گھر والوں سے اور بیوی کی شوہر کے گھر والوں سے جو قرابت پیدا ہوتی ہے، اس کو مصاہرت کہتے ہیں، (۳) فقہ کی اصطلاح میں بھی شوہر وبیوی کی طرف سے جو محرم رشتے دار ہوں، ان کو ''صہر'' کہتے ہیں۔ (۴)

سسرالی رشتے کی بنیاد پر محرم ہونے کا ذکر خود قرآن مجید میں موجود ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

☆ جمعیۃ علماء ہند کے تحت قائم ادارۃ المباحث الفقہیہ نے چودہواں فقہی اجتماع منعقدہ: جامع علوم القرآن جمبوسر، گجرات کیلئے حرمت مصاہرت کا موضوع رکھا تھا، اسی پس منظر میں یہ تحریر مرتب کی گئی ہے۔

(۱) الفرقان: ۵۴۔

(۲) القاموس المحیط، مادہ: صہر۔

(۳) تاج العروس، مادہ: ص، ہ، ر۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۳۸۴، کتاب الوصایا، باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم۔

وَأُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۔ (۱)

اورتم پرتمہاری بیویوں کی مائیں بھی حرام کی گئی ہیں اورتمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہارے زیر پرورش ہیں، جوتمہاری ان بیویوں سے ہیں جن سے تم صحبت کر چکے ہو، اگرتم نے ان سے صحبت نہیں کی (اوران سے علاحدگی ہوگئی) تو پھران سے نکاح کرنے میں تمہارے لئے حرج نہیں۔

مصاہرت کی بنیاد پر جو رشتے حرام ہوتے ہیں، بنیادی طور پران کے چار گروپ ہیں :

(الف) بیویوں کی مائیں، ان کی دادیاں، نانیاں اوراس سلسلے کی اوپر کی خواتین۔

(ب) بیوی کی بیٹیاں، اوران کی اولاد کی بیٹیوں کا سلسلہ نیچے تک، بشرطیکہ اس بیوی سے صحبت کر چکا ہو، اگرصحبت کی نوبت نہیں آئی، پہلے ہی طلاق ہوگئی، تو اس کی بیٹی سے نکاح جائز ہے، جیسا کہ سورۂ نساء کی آیت نمبر: ۲۳ میں ذکر آچکا ہے؛ البتہ اللہ تعالیٰ نے ان بیٹیوں کے زیر پرورش ہونے (فی حجورکم) کی جو بات فرمائی ہے، وہ شرط کے درجہ میں نہیں ہے، بیوی کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو یا نہیں ہو، وہ اس پرحرام ہے، یہاں یہ تعبیر ترغیب کے طور پر ہے کہ ایسا نہ ہونا چاہئے کہ عورت سے تو نکاح کرلے اور جو اولا داس کے ساتھ ہو اس کو چھوڑ دے؛ البتہ احناف کے نزدیک اگر بیوی سے صحبت کی نوبت نہیں آئی؛ لیکن اس کے ساتھ ایسی تنہائی ہوگئی ہو کہ میاں بیوی کے ازدواجی تعلق میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی، جس کو فقہ کی اصطلاح میں 'خلوتِ صحیحہ' کہتے ہیں تو یہ بھی صحبت کرنے ہی کے حکم میں ہے اوراس عورت کی لڑکیاں مرد پرحرام ہوں گی :

وأصحابنا ما أقاموا الخلوة الصحيحة مقام الوطئى في حرمة البنات ۔ (۲)

(ج) بیٹے اوراس کی اولاد کی بیویاں، نیز نواسے اوراس کی اولاد کی بیویاں، خواہ کتنے ہی نیچے کے پوتے اورنواسے کی بیوی ہو، وہ حرام ہوگی۔

(د) باپ، دادا، نانا اوراس سے اوپر کے دادا، نانا کی بیویاں۔ (۳)

(۱) النساء: ۲۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۲۷۶، کتاب النکاح، الباب السابع فی المہر، الفصل الثانی فیما یتأکد بہ المہر۔

(۳) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ، کتاب النکاح، القسم الثانی المحرمات الصہریۃ: ۱/۲۷۴۔

اب سوال یہ ہے کہ مصاہرت کے رشتوں کی حرمت کن اسباب کے تحت قائم ہوگی، بحیثیت مجموعی وہ درج ذیل ہیں، جن میں بعض پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے :

- نکاح صحیح۔
- نکاح فاسد۔
- وطی بالشبہ۔
- وطی فی الدبر۔
- زنا۔
- دوائیٔ وطی۔

نکاح صحیح

نکاح صحیح کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے؛ کیوں کہ خود قرآن مجید میں صراحتاً اس کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ موسوعہ فقہیہ میں ہے :

اتفق الفقهاء على أنه يحرم بالمصاهرة على التأبيد ۔(۱)

نکاح فاسد

نکاح فاسد سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے؛ چنانچہ علامہ حمویؒ فرماتے ہیں :

الحرمة التى تثبت بالمصاهرة لا تثبت بالنكاح الفاسد وتثبت بالنكاح الصحيح ۔ (۲)

حرمت مصاہرت نکاح فاسد سے ثابت نہیں ہوتی ہے، نکاح صحیح سے ثابت ہوتی ہے۔

البتہ اگر نکاح فاسد کے بعد صحبت کرلی، تو اب حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے :

تثبت بالوطئ فى النكاح الفاسد وكذا بالوطئ عن شبهة بالإجماع ۔ (۳)

علامہ ابن منذرؒ سے نقل کیا گیا ہے :

قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الرجل إذا وطئ امرأة بنكاح فاسد أو شراء فاسد ، أنها تحرم على أبيه وابنه ، وأجداده وولد ولده ، وهذا مذهب مالك ،

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۳۶۸/۳/۷۔

(۲) غمز عیون البصائر فی شرح الاشباہ والنظائر: ۴۳۲/۳۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲۶۰/۲، کتاب النکاح، فصل المحرمات بالمصاہرۃ الخ۔

والأوزاعي والشافعي ، وأحمد ، و إسحاق ، و أبي ثور ، وأصحاب الرائي ؛ لأنه وطئ يلحق به النسب فأثبت التحريم كالوطئ المباح ۔ (۱)

علامہ ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ نکاح فاسد کی بناء پر عورت سے صحبت کی جائے یا بیع فاسد کی بناء پر باندی سے، تو وہ صحبت کرنے والے مرد کے باپ، بیٹے، دادا، پوتے وغیرہ پر حرام ہوجائے گی، یہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ امام اسحاقؒ، ابوثورؒ اور اصحاب رائے کا مذہب ہے، اس لئے کہ یہ صحبت کی ایسی صورت ہے جو ثبوت نسب کا ذریعہ بنتا ہے؛ لہٰذا جیسے مباح طریقے پر صحبت کرنے کی وجہ سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس سے بھی حرمت پیدا ہوجائے گی۔

وطی بالشبہ

اگر کسی عورت کو غلط فہمی میں بیوی سمجھ کر اس سے صحبت کر لی، تو اس سے بھی حرمت مصاہرت پیدا ہوجاتی ہے :

فمن زنى بامرأة أو وطئها بشبهة حرمت عليه أصولها وفروعها ، وتحرم الموطوءة على أصول الواطئ وفروعه ۔ (۲)

جس نے کسی عورت سے زنا کیا، یا شبہ میں صحبت کر لی تو مرد پر اس عورت کے اُصول وفروع اور عورت پر اس مرد کے اُصول وفروع حرام ہوجائیں گے۔

یہی نقطۂ نظر فقہاء مالکیہ کا بھی ہے :

إن تلذذ الشخص بالمرأة بسبب شبهة النكاح يحصل به التحريم لأصول المتلذذ بها وفروعها على المتلذذ وعلى أصوله وفروعه ۔ (۳)

اگر ایک شخص کسی عورت سے شبہ نکاح کی وجہ سے لذت اندوز ہو تو اس عورت کے اُصول وفروع پر وہ مرد اور اس مرد کے اصول وفروع پر عورت حرام ہوجائے گی۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع، ت: الترکی: ۲۰/ ۲۸۹، کتاب النکاح، مسئلۃ: ویثبت تحریم المصاہرۃ الخ۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار: ۱/ ۴۴۸، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

(۳) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی: ۲/ ۱۸، باب فی النکاح، المحرمات فی النکاح۔

یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے؛ بلکہ علامہ ابن منذرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے :

ویثبت بوطئ الشبهة علی الصحیح من المذهب ... وحکاه ابن المنذر إجماعاً۔ (۱)

مذہب حنبلی کے صحیح تر قول کے مطابق وطی بالشبہ سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے......

اور علامہ ابن منذرؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

وطی بالشبہ سے کیا مراد ہے اور اس کی کیا صورتیں ہیں؟ اس کا فقہاء احناف نے بہت دقت نظر کے ساتھ تجزیہ کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں :

(الف) وطی بشبہۃ المحل : یعنی ایسی عورت سے وطی کہ دلیل شرعی کے شبہ کی وجہ سے اس سے وطی کو حلال سمجھ لیا گیا، جیسے بیوی کو طلاق بائن دی، وہ عدت کی حالت میں ہے، سابق شوہر اس کا نفقہ ادا کر رہا ہے، اس کے لئے رہائش فراہم کررہا ہے اور اس مطلقہ کو ابھی کسی اور مرد سے نکاح کی اجازت نہیں ہے، اس کی وجہ سے اس کو خیال ہوگیا کہ ابھی وہ اس کے لئے حلال ہے اور اس نے اس سے وطی کرلی، اس کو وطی بشبہۃ الملک اور وطی بشبہۃ الحکمیہ بھی کہتے ہیں۔

(ب) وطی بشبہۃ الفعل : جس کے حلال ہونے پر دلیل شرعی کا کوئی شبہ بھی نہیں ہو؛ لیکن اس سے وطی کو جائز خیال کرکے وطی کرلے، جیسے اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کرلی، یا شب زفاف میں کسی عورت کو مرد کے پاس بھیج دیا گیا، اس نے بیوی سمجھ کر وطی کرلیا؛ حالاں کہ وہ اس کی بیوی نہیں تھی، اس کو وطی بشبہۃ الاشتباہ بھی کہتے ہیں۔

(ج) وطی بشبہۃ العقد : اس عورت سے وطی کرنا جس کے ساتھ صورتاً نکاح کا ایجاب وقبول ہوا؛ لیکن نکاح درست نہیں ہوا، جیسے ایک بہن کی موجودگی میں دوسری بہن سے ایجاب وقبول کیا اور نکاح صحیح سمجھ کر اس عورت سے وطی کرلی۔ (۲)

گویا وطی بالشبہ کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں؛ البتہ ایک نکتہ میں اختلاف ہے۔

(۱) الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، ت: الترکی: ۲۰/۲۸۶، کتاب النکاح، باب المحرمات فی النکاح۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب الحدود، باب الوطئ الذی یوجب الحدود والذی حسبہ: ۳/۲۰۷-۲۱۲، فتح القدیر، باب الوطئ الذی یوجب الحد أولا یوجبہ: ۴/۱۳۸-۱۴۳۔

وطی فی الدبر

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر مرد نے اس سے غیر فطری راستہ سے وطی کی ،توحرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ حصول اولاد کا محل نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں :

لو وطئ دبر المرأة لا تثبت به الحرمة ؛ لأنه ليس بمحل الحرث فلا يفضي إلى الولد ۔ (۱)

نیز علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

إنه لا بد أن يكون فى القبل ؛ لأنه لو وطئ المرأة فى الدبر ؛ فإنه لا يثبت حرمة المصاهرة وهو الأصح ۔ (۲)

حرمت مصاہرت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وطی آگے کے راستہ میں ہو،اگر عورت سے پیچھے کے راستہ میں وطی کرے،توصحیح تر قول کے مطابق حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔

دوسرے فقہاء کا نقطۂ نظر اس سے مختلف ہے ، مالکیہ،شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عورت کے ساتھ پچھلے راستہ میں وطی کی جائے تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ چنانچہ علامہ قرافی مالکیؒ فرماتے ہیں :

الوطئ فى الدبر كالوطئ فى القبل فى إفساد العبادات وإيجاب الغسل من الجانبين ... وحرمة المصاهرة الخ ۔ (۳)

غیر فطری راستہ سے وطی عبادات کو فاسد کرنے میں طرفین پر غسل واجب نہیں اورحرمت مصاہرت ثابت ہونے میں فطری راستہ سے وطی کرنے ہی کے حکم میں ہے۔

فقہ شافعی کی معروف کتاب البیان میں ہے :

قال أصحابنا : وجميع الأحكام التى تتعلق بالوطئ فى القبل ... تتعلق بالوطئ فى الدبر ،الخ ۔ (۴)

---

(۱) تبیین الحقائق: ۲/۱۰۷،کتاب النکاح،فصل فی المحرمات۔

(۲) البحر الرائق: ۳/۱۰۶،کتاب النکاح،فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی: ۴/۴۱۸،کتاب النکاح،الباب الأول فی اقطاب العقد،الفصل الأول فی المرضعۃ۔

(۴) البیان فی مذہب الامام الشافعی: ۹/۴۰۰،کتاب الصداق،مسئلۃ: ثبوت المہر بالوطئ الخ۔

وہ تمام احکام جو فطری راہ سے وطی کرنے سے متعلق ہیں، غیر فطری راہ، یعنی پیچھے راستہ سے وطی کرنے سے بھی ثابت ہوجاتے ہیں۔

بلکہ بعض فقہاء شوافع نے غیر فطری راستہ سے وطی بالشبہ کی صراحت کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ بالا جماع اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ لیکن محرمیت ثابت نہیں ہوگی، گویا نکاح تو اس عورت کے اُصول وفروع سے حرام ہوجائے گا؛ لیکن پردہ، خلوت اور ساتھ سفر کرنے کے سلسلے میں محارم کے ساتھ جو خصوصی رعایت ہے، وہ رعایت حاصل نہیں ہوگی :

(وكذا) الحية (الموطؤة) ولو فى الدبر (بشبهة) إجماعاً أيضا ؛ لكن لا تثبت بها محرمية ۔ (۱)

فقہاء حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ غیر فطری راستہ سے اگر وطی کی گئی تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی ، یہاں تک کہ حنابلہ کے نزدیک اگر دو مرد لواطت کے مرتکب ہوں تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی :

ويثبت تحريم المصاهرة بوطئ حلال و حرام وشبهة ولو فى الدبر ... ويحرم باللواط ما يحرم بوطئ المرأة فمن تلوط بغلام أو ببالغ حرم على كل واحد منهما أم الآخر وابنته ۔ (۲)

حرمت مصاہرت وطئ حلال، وطئ حرام اور وطئ بالشبہ سے بھی ثابت ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اگر غیر فطری راہ سے وطی کی ، تب بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی اور لواطت سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی...... جو کسی لڑکے یا بالغ مرد کے ساتھ لواطت کرے تو ان میں سے ہر ایک پر دوسرے کی ماں ، اور بیٹی حرام ہوجائے گی۔

غرضیکہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک غیر فطری راہ میں وطی کرنے سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج:۶/ ۲۷۵، کتاب النکاح، باب ما یحرم من النکاح۔

(۲) الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل: ۳/ ۱۸۲، کتاب النکاح، باب المحرمات فی النکاح، فصل: ویحرم بالمصاہرۃ أربع۔

زنا سے حرمت

زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں عہد صحابہ سے اختلاف رائے رہا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ زنا سے حرمت مصاہرت کے پیدا ہونے کے قائل ہیں، ان میں سے بعض آثار قوی ہیں اور بعض ضعیف، اور بعض صریح ہیں اور بعض صریح نہیں ہیں، اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوتی ہے، ان میں بھی بعض صحیح ہیں اور بعض متکلم فیہ؛ لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے صریح ہیں، بخاری اور اس کی شرح فتح الباری میں ان آثار کا ذکر موجود ہے اور ان پر کلام بھی مذکور ہے۔(۱)

صحابہ کے بعد ائمہ متبوعین اور دیگر مجتہدین کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، جس عورت سے زنا کیا گیا، اس کے اُصول وفروع زانی پر اور زانی کے اُصول وفروع اس عورت پر حرام ہوجائیں گے؛ چنانچہ علامہ موصلیؒ فرماتے ہیں :

> (والزنا يوجب حرمة المصاهرة) فمن زنى بإمرأة أو وطئها بشبهة حرمت عليه أصولها وفروعها ، وتحرم الموطوٴة على أصول الواطئ وفروعه ـ (۲)

یہی نقطۂ نظر امام احمد بن حنبلؒ اور سلف صالحین میں حسن بصریؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے :

> ذهب أبوحنيفة وأحمد إلى أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة فمن زنى بامرأة حرمت عليه أمها وابنتها ، وحرمت هي على أبيه وابنه وهو قول الحسن ، وعطاء ، وطاؤس ، ومجاهد ، والشعبي ، والنخعي ، الثوري ـ (۳)

یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے، جو ان کے شاگرد ابن قاسمؒ نے نقل کی ہے؛ لیکن سحنونؒ کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے دوسرے تلامذہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے اور امام مالکؒ وطئ حرام سے حرمت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن رشدؒ رقمطراز ہیں :

---

(۱)　دیکھئے: بخاری مع الفتح: ۹/ ۱۵۳، اور اس کے بعد۔

(۲)　الاختیار لتعلیل المختار: ۳/ ۸۸، کتاب النکاح، فصل محرمات النکاح۔

(۳)　المغنی لابن قدامہ: ۷/ ۱۱۷، کتاب النکاح، باب ما یحرم نکاحہ وجمعہ بنتہ ......، مسئلہ وطؤ الحرام محرم الخ۔

وروى عنه ابن القاسم مثل قول أبي حنيفة أنه يحرم ، وقال سحنون : أصحاب مالک يخالفون ابن القاسم فيها ، ويذهبون إلى ما في المؤطا ۔ (۱)

امام مالکؒ سے ابن قاسمؒ نے امام ابوحنیفہؒ ہی کے مطابق رائے نقل کی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے؛ لیکن علامہ سحنونؒ کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے دوسرے تلامذہ اس مسئلہ میں ابن قاسم کے مخالف ہیں اور وہ امام مالکؒ کے اس قول کو ترجیح دیتے ہیں، جو مؤطا امام مالکؒ میں ہے، (یعنی حرمت کا واقع نہ ہونا)۔

اسی طرح الفواکہ الدوانی میں ہے :

لو وطئها بزنا لم يحصل التحريم المذكور على المعتمد ؛ لأنه لا يحرم بالزنا حلال ۔ (۲)

حافظ ابن رشدؒ نے اس سے کچھ پہلے حرمت کے قائلین میں امام اوزاعیؒ کا نام بھی ذکر کیا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وطئ حرام سے حلال رشتے حرام نہیں ہوں گے :

إذا زنى الرجل بامرأة لم يثبت بهذا الزنا تحريم المصاهرة ... فلا يحرم على الزاني نكاح المرأة التي زنى بها ولا أمها ، ولا ابنتها ، ولا تحرم الزانية على آباء الزاني ، ولا على أبنائه ۔ (۳)

مرد کسی عورت سے جماع کرے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، زانی پر نہ وہ عورت حرام ہوگی، جس سے اس نے زنا کیا ہے، نہ اس کی ماں، نہ اس کی بیٹی، اور نہ زانیہ زانی کے باپ، دادا اور اس کے بیٹے، پوتے پر حرام ہوگی۔

علامہ ابن قدامہؒ نے نقل کیا ہے کہ یہی نقطۂ نظر سعید ابن المسیبؒ، یحییٰ بن یعمرؒ، عروہؒ، زہریؒ، ابوثورؒ اور ابن منذرؒ کا ہے۔(۴)

---

(۱) بدایۃ المجتہد : ۲/ ۵۸-۵۹، کتاب النکاح، الباب الاول فی مقدمات النکاح، الرکن الثالث، الفصل الثانی فی المصاہرۃ۔

(۲) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی : ۲/ ۴۴، باب فی النکاح والطلاق الخ، النیابۃ فی الطلاق۔

(۳) البیان فی مذہب الامام الشافعی : ۹/ ۲۵۴، کتاب النکاح، باب مایحرم من النکاح، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین، وعمدۃ المفتیین : ۷/ ۱۱۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ : ۷/ ۱۱۷، کتاب النکاح، باب مایحرم نکاحہ الخ، مسئلۃ : الوطؤ الحرام محرم۔

حاصل یہ ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے نہ ہونے کے متعلق کافی اختلاف رائے ہے، ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ حرمت پیدا ہونے کے قائل ہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حرمت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں، اور ان ائمہ متبوعین کے علاوہ بڑے بڑے فقہاء سلف دونوں طرف ہیں۔

دلائل

اب ایک نظر ان دلائل پر ڈالئے جو فریقین کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، اس مسئلہ میں صریح اور معتبر نصوص فریقین کے پاس نہ ہونے کے درجہ میں ہیں، اور ایسا لگتا ہے کہ دونوں نے قیاس کو پیش نظر رکھا ہے، احناف کے اہم مستدلات حسبِ ذیل ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ ۔ (النساء:۲۲)

حنفیہ کا کہنا ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ باپ نے جس سے وطی کیا ہو، وہ اس کی اولاد پر حرام ہوجائے گی۔

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد :

عن أبي هاني قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا بنتها ۔ (۱)

جو کسی عورت کی شرمگاہ دیکھ لے، اس مرد کے لئے اس عورت کی ماں اور بیٹی حلال نہیں رہتی۔

(۳) بیوی یا باندی سے وطی کی بنا پر حرمت مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ وطی اولاد کا ذریعہ ہے اور جب اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ والدین کا جز ہوتی ہے اور اس کے واسطے سے والدین بھی ایک دوسرے کے جز بن جاتے ہیں، تو جیسے بیوی اور باندی سے وطی اولاد کا سبب بنتی ہے، اسی طرح حرام طریقہ پر وطی بھی اولاد کا سبب بنتی ہے اور اولاد نے ماں باپ کے درمیان ایک طرح سے جزئیت کا تعلق پیدا کردیا، پھر یہی تعلق دوسرے رشتہ داروں تک متعدی ہوجاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جو قلب کو مطمئن کرسکے، جہاں تک نکاح سے وطی کا معنی مراد لینے کی بات ہے، تو جو الفاظ اصطلاح کا درجہ حاصل کرلیتے ہیں، ان میں جب تک کوئی واضح قرینہ نہ ہو،

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۴/ ۱۶۵، حدیث نمبر: ۱۶۲۳۵۔

لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے، جیسے: صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج، طلاق وغیرہ؛ اسی لئے خود حنفی مفسرین نے بھی اس سے عقد نکاح کا معنی ہی مراد لیا ہے۔

قرآن نے مصاہرت کی بنیاد پر پیدا ہونے والی حرمتوں کا ذکر کرتے ہوئے دخول کا لفظ استعمال کیا ہے: ''مِّنۡ نِّسَآٮِٕكُمُ الّٰتِىۡ دَخَلۡتُمۡ بِهِنَّ'' (النساء: ۲۳) تو اگر یہاں نکاح دخول کے معنی میں ہوتا تو یہاں بھی نکاح کی بجائے اسی طرح کا لفظ فرمایا گیا ہوتا؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

إنما المراد به النكاح الذي هو ضد السفاح، ولم يأت في القرآن النكاح المراد به الزنا قط، ولا الوطئ المجرد عن عقد۔ (۱)

''وَلَا تَنۡكِحُوۡا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمۡ'' میں نکاح مراد ہے، جو زنا کی ضد ہے، اور قرآن میں کہیں ایسا نہیں ہوا کہ نکاح سے زنا، یا عقد کے بغیر وطی کا معنی مراد لیا گیا ہو۔

کئی قرائن ہیں جو اس بات کو بتاتے ہیں کہ اس آیت میں ''لَا تَنۡكِحُوۡا'' سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی :

(الف) اس آیت کے سوا قرآن مجید میں جتنی جگہ نکاح کا لفظ آیا ہے، وہاں بالاتفاق اس سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی، خود اس کا سیاق وسباق بھی اس کو ظاہر کرتا ہے؛ چنانچہ اسی سلسلۂ بیان میں آیت نمبر: ۲۵ میں فرمایا گیا: ''وَمَنۡ لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنۡكُمۡ طَوۡلًا اَنۡ يَّنۡكِحَ الۡمُحۡصَنٰتِ الۡمُؤۡمِنٰتِ'' اسی آیت میں پھر فرمایا گیا: ''فَانۡكِحُوۡهُنَّ بِاِذۡنِ اَهۡلِهِن'' ان دونوں مقامات پر باتفاق رائے نکاح سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی۔

(ب) اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ اسلام سے پہلے لوگ ماں، اور دادی وغیرہ سے بھی نکاح کر لیتے تھے؛ چنانچہ علامہ نسفی حنفیؒ فرماتے ہیں :

لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ، قالوا : تركنا هذا ، لا نرثهن كرها ولكن نخطبهن فننكحهن برضاهن ، فقيل لهم : وَلَا تَنۡكِحُوۡا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ ۔

تمہارے لئے حلال نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ، تو مشرکین نے کہا: ہم نے اس کو چھوڑ دیا، ہم زبردستی ان کے مالک نہیں ہوتے؛ لیکن ہم تو نکاح کا پیغام دیتے ہیں اور ان کی رضامندی سے ان سے نکاح کرتے ہیں، اس پس منظر میں کہا گیا، جن عورتوں کو تمہارے باپ اپنے نکاح میں لائے تھے۔

---

(۱) اعلام الموقعین: ۱۸۹/۳، ط: الکتب العلمیۃ۔

البتہ صیغۂ تمریض کے ساتھ وطی کے معنی کا ذکر کیا گیا :

قیل : المراد بالنکاح الوطئ أي لا تطؤوا ما وطئ آباء کم ۔ (۱)

ایک قول یہ ہے کہ نکاح سے مراد وطی ہے، یعنی جس سے تمہارے باپ دادا نے وطی کی ہو، تم اس سے وطی نہ کرو۔

یہ تعبیر اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ علامہ نسفیؒ کو بھی اس قول کے ضعیف ہونے کا احساس ہے۔

علامہ ابوسعود حنفیؒ رقمطراز ہیں :

قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهوا عن ذالک ۔ (۲)

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور جمہور مفسرین کا بیان ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنے باپ کی بیویوں سے نکاح کر لیتے تھے؛ چنانچہ ان کو اس سے منع کر دیا گیا۔

ظاہر ہے کہ جب محرم سے عقد نکاح کے طریقہ کو روکنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی ہے، تو اس میں عقد نکاح ہی مراد ہونا چاہئے۔

(ج) احادیث میں بھی عمومی طور پر نکاح کا لفظ عقد نکاح کے لئے استعمال ہوا ہے، صحاح ستہ، مسند احمد، دار قطنی، اور مشکوٰۃ شریف میں کل ۸۵۳ بار لفظ 'نکاح' کا استعمال ہوا ہے، جیسا کہ ڈیجیٹل ایپ اسلامی ۳۶۰ میں ذکر کیا گیا ہے؛ لیکن ان میں بھی نکاح کا لفظ عقد نکاح ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(د) فارسی و اُردو میں جن معتبر حنفی علماء نے اس آیت کا ترجمہ کیا ہے، ان حضرات نے بھی اس سے عقد نکاح کا معنی ہی مراد لیا ہے؛ چنانچہ مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں :

ونکاح مکنید کسے را کہ نکاح بأو کردہ باشند پدران شمار از زنان۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ اس آیت کا ترجمہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

اور نکاح مت کرو اس کو جو نکاح کیا ہے باپوں تمہارے لئے عورتوں سے۔

نیز حضرت شاہ عبد القادر دہلویؒ فرماتے ہیں :

اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں نہ لائے تمہارے باپ۔

---

(۱) مدارک التنزیل: ۱/ ۳۴۵۔

(۲) تفسیر ابی السعود: ۱/ ۶۷۔

ان دونوں ترجموں کی یہ اہمیت ہے کہ یہ اُردو زبان کے اولین تراجم قرآن مجید ہیں، شاہ رفیع الدینؒ کا ترجمہ لفظی ہے اور شاہ عبدالقادر صاحبؒ کا اس زمانے کے اعتبار سے بامحاورہ ہے اور یہ تینوں مسلکاً حنفی ہیں اور ان تینوں ترجموں کو اُردو زبان کا مستند ترین ترجمہ سمجھا گیا ہے، بعد کے مترجمین نے ان ہی ترجموں کو اپنے لئے سرمۂ چشم بنایا ہے۔

(ھ) اس پر اجماع ہے کہ ’’ مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ ‘‘ کے تحت باپ دادا کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے، چاہے ان سے وطی کرنے کی نوبت آئی ہو یا نہیں، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس میں نکاح سے عقد نکاح مراد ہے؛ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے اس پس منظر میں محقق ابن ہمامؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے :

> وليس لک أن تقول : ثبتت حرمة الموطوءة بالآية والمعقود عليها بلا وطئ بالإجماع ؛ لأنه إذا كان حكم الحرمة بمجرد العقد ، ولفظ الدليل صالح له كان مراداً منه بلا شبهة فإن الإجماع تابع للنص أو القياس ۔ (۱)
>
> تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ’’اس آیت سے اس عورت کی حرمت ثابت ہوتی ہے، جس سے وطی کی گئی ہو اور جس سے وطی کی نوبت نہیں آئی، باپ دادا نے صرف عقد کیا ہو، اس کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے‘‘ اس لئے کہ جب صرف عقد سے حرمت کا حکم متعلق ہوجاتا ہے اور جو دلیل ہے یعنی ’’ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ ‘‘ اس لفظ میں اس معنی (عقد نکاح) کی صلاحیت موجود ہے، تو بلاشبہ اس سے یہی معنی مراد ہوگا؛ اس لئے کہ اجماع تو نص یا قیاس کے تابع ہوتا ہے۔

(۳) حضرت ابوہانیؓ کی جو روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے، اس کو متعدد اہل علم نے ضعیف قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی حجاج ابن ارطاۃ ہیں، جو محدثین کے یہاں کافی متکلم فیہ رہے ہیں؛ چنانچہ علامہ بیہقیؒ کا بیان ہے کہ یہ منقطع بھی ہے، مجہول بھی ہے اور ضعیف بھی: ’’**هذا منقطع و مجهول وضعيف**‘‘(۲) صاحب الجوہر النقی — جو بیہقی کے تسامحات پر تبصرہ کرنے سے نہیں چوکتے — انھوں نے بھی اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۳)

(۱) البحر الرائق: ۳/ ۹۴، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(۲) السنن الکبریٰ، کتاب النکاح، باب الزنا لا یحرم الحلال: ۷/ ۱۷۰۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/ ۱۵۶۔

(۴) احناف کا سب سے اہم استدلال قیاس ہے کہ عقد نکاح یا ملک یمین کی بناء پر باپ کسی عورت سے وطی کرے تو وہ عورت اولاد پر حرام ہو جاتی ہے، تو وطی کی وجہ سے حرمت پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ اولاد ان کے درمیان جزئیت کا رشتہ قائم کر دیتی ہے؛ لہٰذا زنا کے ذریعہ بھی بچہ کی پیدائش ہو سکتی ہے، جو زانی مرد و عورت کے نطفہ سے پیدا ہوگا؛ لہٰذا اس سے بھی جزئیت ثابت ہوگی؛ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

هذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم الملك ؛ لأن سبب البعضية حسي ـ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ جزئیت کو حرمتِ علت بنانا صرف اجتہاد ہے، محارم کے متعلق شریعت کے قوانین تعبدی ہیں، ان میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، اگر جزئیت کو دلیل بناتے ہوئے کہا جائے کہ ''مولود نے والدین کے درمیان جزئیت کا رشتہ قائم کر دیا ہے؛ اس لئے زانیہ اور زانی کے اُصول و فروع ایک دوسرے کے اُصول قرار پائیں گے'' تو پھر تو خود اس زانی کا نکاح اس زانیہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے؛ اسی لئے امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اس دلیل کو اہمیت دینے کے بجائے اس کو ایک طرح کی سزا قرار دیا ہے کہ جب وطیِ حلال سے اُصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں تو زنا سے بدرجۂ اولیٰ بطور سرزنش کے حرمت ثابت ہو جائے گی؛ کیوں کہ بعض دفعہ تحریم کا حکم بطور سزا کے بھی ہوتا ہے، جیسا کہ یہودیوں پر بعض پاکیزہ چیزیں حرام کر دی گئی تھیں۔(۲)

جو حضرات زنا سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں، وہ بھی مختلف دلیلیں پیش کرتے ہیں؛ لیکن ان میں اہم یہ ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ـ (۳)

وہی خدا ہے جس نے پانی (نطفہ) سے انسان پیدا کیا اور اس کو نسبی اور صہری خاندان عطا فرمایا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مصاہرت کو اپنی نعمت قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمت فعل حلال سے حاصل ہوگی نہ کہ فعل حرام سے؛ چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

---

(۱) المبسوط السرخسی: ۴/ ۲۰۵، کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نساء: ۱۶۰، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۱۴۔

(۳) الفرقان: ۵۴۔

وذلک أن التحريم بالنكاح إنما هو نعمة لا نقمة ، فالنعمة التى تثبت بالحلال لا تثبت بالحرام الذى جعل الله فيه النقمة عاجلا وآجلا ۔ (١)

نکاح کی حرمت نعمت ہے نہ کہ سزا،نعمت حلال سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ اس حرام عمل سے جس پر اللہ تعالیٰ نے دنیاوآخرت میں عذاب رکھا ہے۔

(٢) آپ ﷺ کا ارشاد :

عن عروة عن عائشة قالت : سئل رسول الله عن الرجل يتبع المرأة حراماً أينكح ابنتها ، أو يتبع الإبنة حراماً أينكح أمها ؟ قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يحرم الحلال والحرام ، إنما يحرم ماكان بنكاح حلال ۔ (٢)

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جوعورت کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب کرے، کیا اس کی بیٹی سے نکاح کرسکتا ہے؟ یا بیٹی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوگا تو کیا اس کی ماں سے نکاح کرسکتا ہے؟ حضرت عائشہ کہتی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حرام کسی حلال کو حرام نہیں کرتا ہے؛ بلکہ حرمت تو نکاح حلال کی وجہ سے پیدا ہوگی۔

اس کے ایک راوی عثمان بن عبدالرحمٰنؒ ہیں، ان پر محدثین کو کلام ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں :

فی إسنادهما عثمان بن عبد الرحمٰن الوقاص وهو متروک ۔ (٣)

(٣) عن ابن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لايحرم الحرام الحلال ۔ (٤)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ رسول اللہ ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: حرام فعل حلال کو حرام نہیں کرتا۔

---

(١) کتاب الام: ٥/٢٦، ابواب المتفرقۃ فی النکاح، ما یحرم فی النساء بالقرابۃ، دار المعرفۃ، بیروت۔

(٢) السنن الکبریٰ: ٧/١٦٩، حدیث نمبر: ١٣٩٦٦۔

(٣) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ٩/١٥٦۔ (٤) ابن ماجہ: ٥/١٤٥، حدیث نمبر: ٢٠١٥۔

اس حدیث کے رواۃ صحاح ستہ کے روات میں ہیں، اگرچہ بعض راویوں پر کلام کیا گیا ہے؛ لیکن بحیثیت مجموعی حسن کے درجہ میں ہے، جن حضرات نے حضرت عائشہؓ کی گذشتہ حدیث کی تضعیف کی ہے، وہ بھی اِس کو اُس سے بہتر قرار دیتے ہیں، بیہقیؒ کا بیان ہے :

وعند بعض العلماء حديث عبد الله العمري أمثل ۔ (۱)

اور حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں :

إسناده أصلح من الأول : أي حديث عائشة ۔ (۲)

اس روایت کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا، جس نے اپنی بیوی کی ماں سے وطی کرلی تھی، تو انھوں نے جواب دیا کہ فعل حرام حلال کو حرام نہیں کرتا ہے: ''لا يحرم الحرام الحلال''۔ (۳)

(۴) قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہو؛ اس لئے کہ نکاح صحیح، ملک یمین اور نکاح فاسد سے اس لئے حرمت پیدا ہوتی ہے کہ ان صورتوں میں عورت مرد کی فراش بن جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پیدا ہونے والے بچہ کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے، زنا کی صورت میں عورت مرد کی فراش نہیں بنتی ہے۔ (۴)

(۵) جو وطی مشروع ہے، اس کے احکام زنا سے مرتب نہیں ہوتے ہیں؛ لہٰذا حرمت مصاہرت کا حکم بھی زنا پر مرتب نہیں ہونا چاہئے؛ چنانچہ وطی کی دوسری صورتوں میں عدت یا استبراء واجب ہوتا ہے؛ لیکن زنا کی صورت میں واجب نہیں ہوتا ہے :

أو الموطؤة بزنا ؟ أي جاز نكاح من رأها تزني ، وله وطؤها بلا استبراء ۔ (۵)

ترجیح

حقیقت یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے احناف اور حنابلہ کے پاس کوئی قوی دلیل نہیں ہے، قرآن مجید کی جو

(۱) سنن کبریٰ: ۹/۱۵۶، کتاب النکاح، باب الزنا لا یحرم الحلال، حدیث نمبر: ۱۳۹۶۷۔

(۲) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/۱۵۶۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/۱۵۴۔

(۴) المہذب مع المجموع، کتاب النکاح، باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم: ۱۶/۲۱۷-۲۲۱۔

(۵) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار: ۳/۵۰، کتاب النکاح فصل فی المحرمات۔

آیت پیش کی جاتی ہے، وہ اس مفہوم کے لئے واضح نہیں ہے؛ بلکہ سیاق وسباق اور دوسرے قرائن اس کے خلاف ہیں، جوحدیث پیش کی گئی ہے، وہ ضعیف ہے، اور جو قیاس پیش کیا گیا ہے، وہ ضعیف تر ہے، مالکیہ اور شوافع نے دلیل کے طور پر جو آیت پیش کی ہے، اگرچہ وہ صراحت کے ساتھ ان کے موقف پر دلالت نہیں کرتی؛ لیکن ان کے استدلال میں کافی معقولیت ہے۔

ان کی طرف سے دو حدیثیں پیش کی گئی ہیں، یہ بھی اگرچہ ضعف سے خالی نہیں ہیں؛ لیکن بحیثیت مجموعی درجۂ اعتبار کو پہنچی ہوئی ہیں اور جو قیاس ان حضرات کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے، وہ تو نہایت ہی قوی ہے؛ لہٰذا بحیثیت مجموعی دلائل کے اعتبار سے یہ موقف زیادہ قوی نظر آتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ احناف نے اس سلسلے میں زیادہ احتیاط کو اختیار کیا ہے، جو ''دع ما یریب إلی ما لا یریب'' کا تقاضا ہے، اور مالکیہ نے حلت وحرمت کے اُصول کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے کہ جب تک حرمت پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو تو ''احل لکم ماوراء ذلکم'' کے تحت حلت کا حکم باقی رہے گا، واللہ اعلم۔

علامہ ابن قیمؒ نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے حاصل بحث اس طرح ذکر کیا ہے:

> والقول الراجح أن ذالک لا یحرم کما هو قول الشافعي و إحدی الروایتین عن مالک، فإن التحریم بذلک موقوف علی الدلیل، ولا دلیل من کتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قیاس صحیح۔ (۱)
>
> راجح یہ ہے کہ زنا حرمت مصاہرت پیدا نہیں کرتا ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے؛ اس لئے کہ اس کو حرام قرار دینا دلیل پر موقوف ہے اور اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، نہ قرآن سے، نہ حدیث سے، نہ اجماع سے، اور نہ اس پر کوئی قیاس صحیح موجود ہے۔

دواعیٔ وطی

دواعیٔ وطی سے وہ افعال مراد ہیں، جو عام طور پر وطی سے پہلے کئے جاتے ہیں، اور جنسی تحریک کا باعث بنتے ہیں، یہ تین افعال ہیں: نظر، تقبیل (بوسہ لینا)، مس (چھونا)، ان مختلف افعال کی تفصیل ہم آگے ذکر کریں گے؛ لیکن پہلے اس بات کا ذکر کیا جاتا ہے کہ ان افعال سے حرمت مصاہرت ثابت ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے

---

(۱) اعلام الموقعین: ۳/۱۸۹، الحیل، فصل حیل محرمة، ط: الکتب العلمیة۔

مذاہب کیا ہیں؟ تو حنفیہ کے نزدیک اس تفصیل کے مطابق جس کا آگے ذکر آئے گا، ان تینوں اُمور کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔(۱)

مالکیہ کے قول راجح اور شوافع کے قول کے مطابق زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، تو ظاہر ہے کہ دواعی سے بدرجۂ اولیٰ حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی؛ چنانچہ بعض شوافع نے زنا کے ساتھ ساتھ دواعیٔ زنا سے حرمت ثابت نہ ہونے کی صراحت کی ہے :

> لم يثبت بهذا الزنا تحريم المصاهرة ... وكذلك إذا قبلها بشهوة حراما، أو لمسها، أو نظر إلى فرجها بشهوة حراما۔ (۲)
>
> زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح جب شہوت کے ساتھ حرام طریقہ پر بوسہ لے لے یا عورت کو چھوئے، یا اس کی شرمگاہ کو دیکھے، تب بھی حرمت پیدا نہیں ہوگی۔

فقہاء حنابلہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے کے معاملہ میں تو حنفیہ کے ساتھ تھے؛ لیکن دواعیٔ زنا کے مسئلہ میں انھوں نے بھی ساتھ چھوڑ دیا، ان کے یہاں بھی دواعیٔ زنا سے حرمت پیدا نہیں ہوگی :

> ولا يثبت تحريم المصاهرة (بمباشرتها ولا بنظره إلى فرجها أو) بنظره (إلى غيره ولا بخلوه) ولو (لشهوة) لقوله تعالى : ''فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ'' (النساء : ۲۳) يريد بالدخول الوطئ۔ (۳)
>
> حرمت مصاہرت عورت کے ساتھ چمٹنے، اس کی شرمگاہ کو دیکھنے، کسی اور عضو کو دیکھنے، یا اس کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے سے ثابت نہیں ہوگی، چاہے شہوت کے ساتھ ہو؛ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ اگر تم نے اس کے ساتھ دخول نہیں کیا تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مذکورہ باتیں عورت کی طرف سے ہوں۔

---

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع، کتاب النکاح، فصل: الجمع فی الوطئ ودواعیہ بملک الیمین: ۲/ ۲۶۰، الفتاویٰ الهندیہ، کتاب النکاح، القسم الثانی المحرمات بالصہریۃ: ۱/ ۲۷۴۔ (۲) البیان فی مذہب الامام الشافعی: ۹/ ۲۵۴، کتاب النکاح، باب مایحرم من النکاح۔

(۳) کشاف القناع عن متن الاقناع: ۵/ ۲۷، کتاب النکاح، فصل المحرمات بالمصاہرۃ۔

جہاں تک دلائل کی بات ہے تو جن دلائل سے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوتی، دواعیٔ زنا کے سلسلے میں ان ہی دلائل سے بدرجۂ اولیٰ یہ بات ثابت ہوتی ہے۔

احناف کے پاس اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حضرت ابو ہانیؓ کی جو روایت ذکر کی گئی ہے: ''من نظر إلی فرج امرأة لم تحل أمها ولا بنتها'' (جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا، اس کے لئے اس کی ماں اور بیٹی حلال نہیں) وہی اس سلسلے میں بھی ان کی دلیل ہے اور گزر چکا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے، دوسرے وہ زنا کو وطی حلال پر قیاس کرتے ہیں اور دواعیٔ وطی کو وطی پر، غرض کہ اس مسئلے میں احناف نے احتیاط در احتیاط سے کام لیا ہے؛ چنانچہ ابو بکر جصاص رازیؒ فرماتے ہیں :

> فكل من حرم بالوطئ الحرام أوجبه باللمس إذا كان بشهوة ، ومن لم يوجبه بالوطئ الحرام لم يوجبه باللمس بشهوة ، ولا خلاف فی أن اللمس المباح فی الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الأم والبنت الخ ۔ (۱)
>
> جن لوگوں نے وطی حرام کی وجہ سے حرمت مصاہرت کو واجب قرار دیا ہے، انھوں نے مس بالشہوت سے بھی واجب قرار دیا ہے، اور جن حضرات نے وطی حرام کی وجہ سے حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کیا ہے، وہ مس بالشہوت کی وجہ سے بھی حرمت مصاہرت کے قائل نہیں ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی اور باندی کے حق میں مباح لمس سے ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہیں۔

گویا منکوحہ کے لمس پر اجنبی عورت کے لمس کو قیاس کیا گیا، اس میں جو سقم ہے، وہ ظاہر ہے؛ کیوں کہ بیوی سے صرف نکاح ہی حرمت مصاہرت کے لئے کافی ہے اور اس سے لمس ایک حلال عمل ہے، اس پر حرام فعل کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ بعض مسائل میں احناف کے یہاں غیر معمولی وسعت ہے، جیسے: وطی فی الدبر اور دواعی زنا کی وجہ سے انزال کی صورتیں، (جن کا ذکر آگے آئے گا)، مگر بنیادی طور پر دواعی وطی کے حرمت مصاہرت کا سبب بننے کے سلسلہ میں ان کی رائے حد اعتدال سے بڑھی ہوئی، احتیاط پر مبنی ہے، ورنہ تو دواعیٔ وطی کو وطی پر قیاس کرنے کی گنجائش نظر نہیں آتی، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں :

> ولا يشبه هذا الوطئ ؛ لأن حرمته منصوص عليها ، وحرمة الدواعي غير منصوص عليها ۔ (۲)

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۲/۱۲۱۔ (۲) فتح القدیر: ۴/۲۵۱، کتاب الطلاق، باب الظہار۔

دواعیٔ وطی ، وطی کے مشابہ نہیں ہے ؛ اس لئے کہ دواعیٔ وطی کا باعث حرمت ہونا منصوص نہیں ہے۔

علامہ سرخسیؒ کو بھی اعتراف ہے کہ دواعیٔ وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہونے پر کوئی واضح نص موجود نہیں ہے؛ بلکہ یہ ایک طرح کی احتیاط ہے :

كثير من الفقهاء لا يرون اللمس والتقبيل موجبا للحرمة ، وليس فى إثبات الحرمة نص ظاهر بل نوع احتياط أخذنا به من حيث إقامة السبب الداعي إلى الوطئ مقام الوطئ ۔ (۱)

بہت سے فقہاء ، لمس اور بوسہ لینے کو حرمت مصاہرت کا موجب نہیں مانتے ، اور اس حرمت کو ثابت کرنے کے لئے کوئی واضح نص موجود نہیں ہے ؛ بلکہ ایک طرح کی احتیاط ہے کہ ہم نے وطی کی طرف دعوت دینے والے سبب کو وطی کے قائم مقام قرار دے دیا۔

حاصل یہ ہے کہ احناف کے پاس اس سلسلے میں کوئی واضح نص یا قیاس موجود نہیں ہے؛ لیکن چوں کہ حلال وحرام میں شریعت کا مزاج احتیاط برتنے کا ہے؛ اس لئے حنفیہ نے اس میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کا راستہ اختیار کیا ہے۔

دواعیٔ وطی کے سلسلہ میں فقہ حنفی کی تفصیلات

دواعیٔ وطی سے حرمت مصاہرت کب پیدا ہوگی ، کب نہیں ؟ اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کے نزدیک کچھ شرطیں ہیں، جن کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ان افعال کو شہوت کے ساتھ کیا گیا ہو، جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے :

(الف) دونوں اتنی عمر کے ہوں کہ ان میں شہوت پائے جانے کا امکان ہو، اگر چھوٹے بچے ، یا بچی کے صنفی اعضاء کو دیکھا جائے ، یا ہاتھ لگایا جائے ، یا بچوں ، بچیوں کا بوسہ لیا جائے تو اس سے حرمت پیدا نہیں ہوگی ؛ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

ويشترط أن تكون المرأة مشتهاة الخ ، وكذا تشترط الشهوة فى الذكر ۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی: ۹/ ۱۱۷، کتاب الحدود، باب الاقرار بالزنا۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۷۵، کتاب النکاح، الباب الثالث، القسم الثانی الخ۔

یہاں تک کہ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اگر اتنی چھوٹی لڑکی سے کوئی بد بخت وطی بھی کر گزرے تب بھی حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوگی :

ووطئ الصغيرة التي لا تشتهى لا يوجب حرمة المصاهرة في قول أبي حنيفة ومحمد ۔ (١)

(ب) ان دواعی کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو انزال نہیں ہوا ہو، اگر انزال ہو گیا تو حرمت ثابت نہیں ہوگی :

● هذا إذا لم ينزل ، فلو أنزل مع مس أو نظر فلا حرمة ، به يفتى ۔ (٢)

حرمت مصاہرت پیدا ہونے کا حکم اس وقت ہے جب کہ اس کو انزال نہیں ہوا ہو، اگر چھونے یا دیکھنے کی وجہ سے انزال ہو جائے تو حرمت پیدا نہیں ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے۔

● والصحيح أنه لا يوجبها ، لأنه بالإنزال تبين أنه غير مفض إلى الوطئ ۔ (٣)

صحیح یہ ہے کہ انزال ہو جانے کی صورت میں دواعی وطی حرمت مصاہرت کا موجب نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ انزال ہو جانے سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ یہ فعل وطی تک مفضی نہیں ہوگا۔

(ج) لمس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسم کی حرارت ایک دوسرے کو محسوس ہو، اگر ایسا موٹا کپڑا یا کوئی اور چیز حائل ہو، جس کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی ہو تو حرمت پیدا نہیں ہوگی :

و أما إذا كان بحائل فإن وصلت حرارة البدن إلى يده ثبت الحرمة و إلا فلا ۔ (٤)

(د) دیکھنے کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ دیکھنے والا شہوت کے ساتھ دیکھے، چاہے دوسری جانب میں شہوت ہو یا نہیں ہو۔

---

(١) فتاویٰ قاضی خان، کتاب النکاح، باب فی المحرمات: ١/٢٦٠۔

(٢) درمختار مع شامی: ٤/١٠٩، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

(٣) البحر الرائق: ٣/١٩٤، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(٤) البحر الرائق: ٣/١٧٧، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

وتكفي الشهوة من أحدهما ، هذا إنما يظهر فى المس ، أما فى النظر فتعتبر الشهوة من الناظر سواء وجدت من الآخر أم لا ـ (۱)

(ھ) دیکھنے سے چہرہ، ہاتھ، پاؤں، کو دیکھنا مراد نہیں ہے؛ بلکہ عورت کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ یا عورت کی طرف سے مرد کے عضوتناسل کو دیکھنا مراد ہے، خواہ ایک ہی کی طرف سے شہوت ہو، دونوں کی طرف سے شہوت نہیں ہو :

والمعتبر النظر إلى الفرج الداخل هكذا فى الهداية : وعليه الفتوىٰ هكذا فى الظهيرية وجواهر الأخلاطى ، قالوا : لو نظر إلى فرجها وهى قائمة لا تثبت حرمة المصاهرة ، و إنما يقع النظر فى الداخل إذا كانت قاعدة متكئة ـ (۲)

اور اعتبار فرج داخل کے دیکھنے کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مشائخ نے کہا ہے کہ اگر اس کی شرمگاہ کی طرف اس حال میں دیکھے کہ وہ کھڑی ہوئی ہو تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، اور فرج داخل تک اسی وقت نظر پہنچے گی، جب کہ وہ ٹیک لگا کر بیٹھی ہوئی ہو۔

فقہاء نے اس کی تفصیل میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر باریک پردہ یا سفید شیشے سے فرج داخل نظر آ جائے تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی؛ کیوں کہ اس سے براہ راست دیکھا جاتا ہے؛ لیکن اگر آئینہ میں دیکھا یا پانی میں عکس نظر آیا اور اس سے شہوت پیدا ہوئی تو حرمت پیدا نہیں ہوگی۔(۳)

اسی سے یہ بات واضح ہوگئی، اگر کوئی شخص فوٹو دیکھے یا ویڈیو میں دیکھے تو اس سے حرمت پیدا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ اصل انسان کو دیکھنا نہیں ہے، عکس کو دیکھنا ہے۔

(و) دواعیٔ وطی میں سے ایک بوسہ بھی ہے، بوسہ لینا کس صورت میں حرمت مصاہرت کا سبب ہوگا، کس صورت میں نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوپر جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں، اگر ان کے ساتھ بوسہ لیا جائے تو بہر صورت حرمت مصاہرت پیدا ہو جائے گی، اگر بوسہ لینے والے یا لینے والی نے کہا کہ میں نے شہوت کے ساتھ بوسہ نہیں لیا تھا، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے یہ بات علامہ ظہیر الدینؒ سے نقل کی ہے :

(۱) شامی: ۴/ ۱۱۳، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۷۴، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔
(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۷۴، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔

وكان الإمام ظهير الدين يفتي بالحرمة فى القبلة مطلقا ويقول:
لا يصدق فى أنه لم يكن بشهوة ۔ (۱)

لیکن یہ بات درست نظر نہیں آتی؛ کیوں کہ بعض دفعہ والدین اپنی اولاد کا فرط محبت میں بوسہ لیتے ہیں، اسی طرح اولاد اپنے والدین کا بوسہ لیتی ہیں، جس کا مقصد ہوتا ہے، محبت واحترام کا اظہار، اس میں شہوت کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے؛ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے یہاں آتیں تو آپ ﷺ کھڑے ہوجاتے، ان کا بوسہ لیتے اور ان کو اپنی جگہ بیٹھاتے، اور رسول ﷺ ان کے یہاں تشریف لے جاتے تو وہ بھی کھڑی ہوکر استقبال کرتیں، بوسہ لیتیں اور اپنی جگہ بیٹھاتیں:

كانت إذا دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم قام إليها فقبلها وأجلسها فى مجلسه الخ ۔ (۲)

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ بوسہ لیا جائے، تب حرمت مصاہرت ثابت ہوگی، اب یہ کس طرح معلوم ہو؟ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ بوسہ لینے والے کو اقرار ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے ایسی جگہ کا بوسہ لیا ہو، جہاں شہوت کی وجہ سے ہی بوسہ لیا جاتا ہے، جیسے منھ (ہونٹ) پر بوسہ لے، یا ٹھوڑی کا بوسہ لے:

والإمام ظهير الدين على أن القبلة إن على الفم والخد والذقن لا يصدق في أنه لا عن شهوة، وفي غيره يصدق (بزازيه)، وكان الشيخ الإمام الأجل ظهير الدين المرغيناني يفتي بالحرمة فى القبلة فى الفم والخد والرأس وإن كان على مقنعة، وكان يقول: لا يصدق فى أنه لم يكن بشهوة ۔ (۳)

امام ظہیر الدینؒ کی رائے ہے کہ منھ پر، رُخسار پر اور تھوڑی پر بوسہ لینے کے سلسلے میں مرد دعویٰ کرے کہ اس نے بغیر شہوت کے لیا ہے، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور دوسرے اعضاء میں تصدیق کی جائے گی (بزازیہ)، اور علامہ مرغینانیؒ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ منھ، ٹھوڑی، اور سر پر بوسہ لینے کی صورت میں حرمت پیدا ہوجائے گی، چاہے سر کا بوسہ ڈوپٹے کے اوپر سے لیا ہو، اور یہ بھی کہتے تھے کہ اگر اس نے کہا کہ شہوت نہیں تھی تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

(۱) ردالمحتار: ۱۱۲/۴، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔ (۲) ترمذی، المناقب عن الرسول اللہ ﷺ، باب ماجاء فی فضل فاطمۃ بنت محمد ﷺ، حدیث نمبر: ۳۸۷۲۔ (۳) ہندیہ: ۲۷۶/۱، کتاب النکاح، الباب الثالث، القسم الثانی المحرمات، بالصھریۃ۔

البتہ رُخسار کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس کو ہونٹ کے درجہ میں رکھا جائے گا، یا شہوت نہ ہونے کے دعویٰ کو قبول کیا جائے گا ؟ علامہ ابن ہمامؒ نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ہونٹ کے سلسلہ میں تو تصدیق نہیں کی جائے گی؛ لیکن سر، پیشانی اور رُخسار کے سلسلہ میں تصدیق کی جاسکتی ہے :

وقيل بالتفصيل بين كونه على الرأس والجبهة والخد فيصدق ، أو على الفم فلا ، والأرجح هذا إلا أن الخد يتراءي إلحاقه بالفم ۔ (۱)

یہ بات ظاہر ہے کہ جو مذکورہ اعضاء سے بھی زیادہ حساس اعضاء ہوں جیسے : پستان ، یا شرمگاہ ، یا پچھلی شرمگاہ وغیرہ ،تو ان کو بوسہ دینے سے بدرجۂ اولیٰ حرمت مصاہرت قائم ہوجائے گی اور اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ مجھے شہوت نہیں تھی ،تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

(ز) شہوت کے معنی چاہنے اور خواہش پیدا ہونے کے ہیں؛ لیکن اس مسئلہ میں صرف پسندیدگی یا چاہت مراد نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو، وہ اثر یہ ہے کہ اگر صحت مند مرد ہو جس کے عضوتناسل میں انتشار پیدا ہوتا ہو، تو عضو میں انتشار پیدا ہوجائے ، اور اگر پہلے سے انتشار رہا ہو تو اس میں اضافہ ہوجائے ، عورت اور بہت بوڑھے شخص کے حق میں ظاہر ہے کہ یہ علامت ظاہر نہیں ہوسکتی : اس لئے ان کے لئے شرط ہے کہ قلب میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا ہوجائے ، یا پہلے سے تھی تو اس میں اضافہ ہوجائے :البتہ شہوت کا اعتبار مس کرنے اور دوسرے دواعی کے پائے جانے کے وقت ہوگا ، اگر اس وقت شہوت پیدا نہیں ہوئی ، بعد میں ہوئی ،تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی :

والعبرة للشهوة عند المس والنظر لا بعد هما ، وحدها فيهما تحرک آلته أو زيادته ، به يفتى ، وفي امرأة ونحو شيخ كبير تحرک قلبه أو زيادته وفي الجوهرة : لا يشترط في النظر لفرج تحريک آلته ، به يفتى ۔ (۲)

(ح) جن صورتوں میں حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، ان میں حرمت کا حکم فعل کے وقوع پر مرتب ہوتا ہے ،خواہ اس نے قصداً کیا ہو یا بھول کر ، اپنی رضامندی سے کیا ہو یا جبر واکراہ سے مجبور ہوکر ، بالارادہ کیا ہو یا بلاارادہ :

(۱) فتح القدیر: ۳/ ۱۳۰، کتاب النکاح ،فصل فی بیان المحرمات۔

(۲) درمع الرد: ۳/ ۲۳، کتاب النکاح ،فصل فی المحرمات۔

ثم لا فرق في ثبوت الحرمة باللمس بين كونه عامدا أو ناسيا أو مكرها أو مخطئا ۔ (۱)

ان ساری بحثوں کا مقصد دلائل پر محاکمہ نہیں ہے کہ یہ ہم لوگوں کا منصب ومقام نہیں ہے، منشاء صرف یہ واضح کرنا ہے کہ زنا اور دواعیٔ زنا سے حرمت ثابت ہونے کا حکم کسی ایسی معتبر نقلی وقیاسی دلیل سے ثابت نہیں ہے، جس کے مقابلے میں دوسری دلیل موجود نہیں ہو؛ اس لئے یہ مجتہد فیہ اور اختلافی مسئلہ ہے، اور جو مسئلہ مجتہد فیہ ہو، اس میں احوالِ زمانہ کے تحت غور کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور بوقت ضرورت دوسرے فقہاء کی رائے سے استفادہ کیا جاتا ہے، یہ بات اُصولِ افتاء میں مسلّم قاعدہ کا درجہ رکھتی ہے اور ہمارے ماضی قریب کے بزرگوں نے بھی اس سے فائدہ اُٹھایا ہے۔

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ مغربی تہذیب کے غلبہ، فحاشی پھیلانے والے ذرائع ابلاغ اور ہیجان انگیز فلموں کی وجہ سے معاشرہ میں بگاڑ بہت بڑھ گیا ہے، خواتین کے جاب کرنے کی حوصلہ افزائی کی جارہی ہے، مختلف دفاتر اور کمپنیوں میں مردوں اور عورتوں کا مخلوط ماحول پایا جاتا ہے، دوسری طرف ترقی پذیر ممالک میں عوام کی بڑی تعداد مکان سے محروم ہے، وہ چھوٹے چھوٹے ذاتی یا کرایہ کے مکان میں زندگی گزارتے ہیں، بعض اوقات ایک کمرہ میں ایک پوری فیملی رہتی ہے، شوہر وبیوی، بیٹیاں، بیٹے اور بہو ایک دو تنگ کمروں میں رہتے ہیں، علم دین سے محرومی کا حال یہ ہے کہ نکاح اور معاملات کے مسائل تو دُور کی بات ہے، لوگ وضو، غسل، اور تیمم کے مسائل سے بھی واقف نہیں ہیں، کتنے ہی لوگ ہیں کہ کلمہ طیبہ بھی نہیں پڑھ سکتے اور کتنی مسلمان لاشیں ہیں جو نماز جنازہ کے بغیر دفن کردی جاتی ہیں۔

پھر ایک اور اور صورت حال یہ ہے کہ ہندو سماج سے متاثر ہوجانے کی وجہ سے عورتوں کا نکاح بہت دشوار مسئلہ بن گیا ہے۔

شہروں میں ہزاروں خواتین وہ ہیں، جو چالیس سال کی عمر کو پار کرچکی ہیں؛ لیکن ابھی تک ان کا نکاح نہیں ہوسکا ہے، اگر کسی وجہ سے رشتہ ٹوٹ جائے تو ان کے لئے نیا رشتہ بہت ہی گمبھیر مسئلہ ہوتا ہے، خاص کر حرمت مصاہرت کی بات آجائے تو چاہے غلطی مرد کی ہو؛ لیکن بدنام زیادہ عورت ہوتی ہے، ان حالات میں یہ بات بہتر معلوم ہوتی ہے کہ دواعیٔ زنا کے مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر عمل کیا جائے اور زنا کی صورت میں اگر یہ واقعہ نکاح سے پہلے پیش آیا ہو، ابھی نکاح نہیں ہوا ہو تو اس سے حرمت مصاہرت تسلیم کی جائے؛ لیکن اگر شادی کے بعد اس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۷۴، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔

طرح کا واقعہ پیش آیا ہو، یا پہلے پیش آیا؛ لیکن شادی کے بعد یہ راز فاش ہوا ہو، تو اس صورت میں مالکیہ اور شوافع کی رائے پر عمل کیا جائے؛ چنانچہ خود امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے عثمان البتیؒ سے نقل کیا ہے کہ نکاح سے پہلے اگر واقعہ پیش آئے تو حرمت ثابت ہوگی اور اگر نکاح کے بعد پیش آئے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی؛ البتہ انھوں نے اس رائے کو بے معنی قرار دیا ہے؛(۱) چنانچہ موسوعہ فقیہ کے مرتبین نقل کرتے ہیں :

ولم یفرق الحنفیة والحنابلة بین حصول الزنا قبل الزواج أو بعده فی ثبوت حرمة المصاهرة۔ (۲)

لیکن موجودہ حالات میں اس رائے کی معقولیت محسوس کی جاسکتی ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بعض نظیریں بھی ملتی ہیں، اور وہ ہے حرمتِ رضاعت کا مسئلہ، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان حرمتِ رضاعت پائے جانے کا دعویٰ کیا جائے تو ثبوت وشہادت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ حرمتِ رضاعت کا دعویٰ ملکیت نکاح کے ختم ہوجانے کو مستلزم ہے اور ملکیت کو ثابت کرنے اور ختم کرنے کے لئے ثبوت وشہادت ضروری ہے۔

اگر اس مسئلہ میں بھی نکاح ہونے کے بعد ان واقعات کے سامنے آنے اور نکاح سے پہلے کے سلسلے میں فرق کیا جائے تو یہ بات موجودہ حالات سے ہم آہنگ ہوگی اور بہت سے مواقع پر جو سماجی دشواریاں پیدا ہوجاتی ہیں، یہاں تک کہ خودکشی اور قتل تک کی نوبت آجاتی ہے، پیدا نہیں ہوں گی۔

خلاصۂ بحث

حاصل یہ ہے کہ :

(۱) زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس میں صحابہ کے درمیان بھی اختلاف رائے تھا، ائمہ متبوعین کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے اور دوسرے فقہاء مجتہدین کے یہاں بھی۔

(۲) اس مسئلہ میں کوئی واضح اور معتبر دلیل دونوں میں سے کسی فریق کے پاس نہیں ہے؛ البتہ جو لوگ حرمت مصاہرت کے قائل نہیں ہیں، ان کی دلیل نسبتاً قوی معلوم ہوتی ہے۔

(۳) صرف احناف اور ایک قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک دواعی وطی بھی اس مسئلہ میں وطی کے حکم میں ہیں، ائمہ ثلاثہ کی رائے اس کے خلاف ہے۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۳/۱۴۳، سورۃ آلِ عمران۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ: ۲۶/۲۱۵، مادۃ ''محرمات النکاح''۔

(۴) دواعیٔ زنا کے پائے جانے کی صورت میں فی زمانہ جمہور کے قول پر عمل کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے۔

(۵) از راہ احتیاط زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ لیکن اگر یہ ناخوشگوار بات نکاح کے بعد پیش آئی، یا نکاح سے پہلے والا واقعہ نکاح کے بعد ظاہر ہوا، تو اس میں مالکیہ اور شوافع کی رائے کو اختیار کیا جائے گا، یا کم از کم مفتی کو صورتِ واقعہ کو دیکھتے ہوئے فیصلہ کرنا چاہئے، واللہ اعلم۔(۱)

• • •

(۱) نوٹ :- جو لوگ مزید تفصیل چاہیں، وہ اس مسئلہ پر مولانا محمد زاہد صاحب شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد (پاکستان) کا رسالہ ''المشاکل الحاضرۃ فی حرمۃ المصاہرہ'' (ص: ۴۶۷) ملاحظہ کر سکتے ہیں، اس حقیر نے بھی دونوں فریق کے مستدل کے طور پر پیش کی جانے والی حدیث کی فنی حیثیت میں اس رسالہ سے استفادہ کیا ہے۔

حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریہ تخریج کا ایک جائزہ

مولانا عبید اختر رحمانی ☆

تمہید

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (ولادت: 4 رشوال 1114 ہجری، وفات: 29 رمحرم 1176 ہجری) کی ذات محتاج تعارف نہیں، آپ نے اصلاح وتجدید کا مشعل روشن کر کے برصغیر کے مسلمانوں کے دل میں ایمان وعمل کی نئی جوت جگائی، جب سلطنت مغلیہ کا آفتاب لب بام تھا اور مسلمانوں کی پستی وانحطاط نوشتہ دیوار نظر آرہی تھی، ایسے نازک حالات میں آپ نے برصغیر کے مسلمانوں کو مایوسی کے اندھیارے میں اُمید کی نئی کرن دکھائی اور یہاں کے مسلمانوں کو قرآن وحدیث کے آب حیات وچشمہ زلال سے سیراب کیا، جن اختلافی مسائل پر معرکے گرم تھے، ان میں عالمانہ اور غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر پیش کیا، فقہی تنگ نظری کو ختم کر کے تمام ائمہ فقہ کے احترام کی دعوت دی اور اپنے مسلک پر تنقیدی نگاہ ڈالنے اور مخالف کے نقطہ نظر پر غیر جانبداری سے غور کرنے کی تاکید کی۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا تعین

فقہی اختلاف اور تاریخ وتراجم پر لکھی گئی کسی بھی کتاب کو اُٹھا کر دیکھئے، اس میں دو طبقے ضرور ملتے ہیں، اہل الحدیث اور اہل الرائے، رہا یہ امر کہ اہل حدیث کون ہے اور اہل الرائے کون ہے؟ یہ بحث جتنی اہم تھی، عموی طور پر اس سے اتنی ہی غفلت برتی گئی ہے اور اس کو اتنی ہی بے توجہی کے ساتھ نظر انداز کیا گیا ہے، ماضی کے بیشتر علماء اور مورخین نے عمومی طور پر اس بھاری پتھر کو اُٹھانے کے بجائے محض چوم کر چھوڑ دیا ہے اور اہل الرائے اور اہل الحدیث کی تقسیم اور معیار کے ضمن میں کوئی فیصلہ کن بات کہنے سے قاصر رہے۔

☆ نگراں شعبۂ تحقیق: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

دکتورعبدالمجیداس ضمن میں لکھتے ہیں :

> اور اگر ہم ان تھوڑے سے محققین کو مستثنیٰ کردیں جنھوں نے اس عبارت پر ٹھہر کر غور وفکر کیا اور اس کے اطلاق کی اصل تک پہنچنے کی کوشش کی اور اس کے مصداق کو معلوم کرنے کی جدوجہد کی تو اکثریت ایسے مؤرخین کی ہے جو اسے اپنے سے ماقبل کے مؤرخین سے ان کی تقلید کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں، نہ وہ اس لفظ کے اطلاق کی معرفت رکھتے ہیں نہ وہ یہ جانتے ہیں کہ اس لفظ میں زمانی اعتبار سے کیا تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوئی ہیں، جس کی وجہ سے دومختلف زمانوں میں اس کا اطلاق ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوجاتا ہے۔(۱)

الملل والنحل کے مؤلف عبدالکریم الشہرستانی (متوفی:548) نے سیدھی سادھی تقسیم یہ کی ہے کہ جوحجازی ہے، وہ اہل حدیث ہےاور جوعراقی ہے وہ اہل الرائے ہے :

> اس اُمت کے مجتہدین کی دوقسم ہے، تیسری قسم نہیں ہے، اصحاب الحدیث اور اصحاب الرأی، اصحاب الحدیث وہ حجاز والے ہیں اور اصحاب الرائے وہ عراق والے ہیں۔(۲)

ان کی یہ رائے بتاتی ہے کہ اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف فکر ونظر کا نہیں؛ بلکہ مقام کا اختلاف ہے جوحجاز کا ہوگا، وہ اہل الحدیث، اور جوعراق (بغداد) سے ہے، وہ اہل الرائے، یہ رائے بالبداہت غلط ہے؛ کیوں کہ امام احمد بن حنبل اور بہت سے محدثین کا تعلق کوفہ، بصرہ اور بغداد سے لیکن وہ اہل الرائے قطعاً نہیں ہیں اور امام ربیعہ مدینہ کے ہیں؛ لیکن وہ ربیعۃ الرائے کے نام سے مشہور ہیں۔

بعض دیگر مصنفین جیسے ابن خلدون ودیگر نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کی تقسیم اس طور پر کی کہ حنفی اہل الرائے ہیں اور بقیہ مالکی، حنبلی اور شافعی اہل الحدیث ہیں، ابن خلدون لکھتے ہیں :

> اور فقہ ان دوحصوں میں بٹ گیا، ایک طریقہ تو اہل الرائے والقیاس کا تھا جو اہل عراق تھے اور ایک طریقہ اہل حدیث کا تھا، جوحجازی تھے، ہم اوپر بیان کرآئے ہیں کہ عراقیوں کے پاس حدیث کا ذخیرہ کم تھا؛ اس لئے انھوں نے کثرت سے قیاس کئے اور اس میں

---

(۱) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري۔

(۲) الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي: 2/12۔

خوب ماہر ہو گئے، اس لئے انھیں اہل الرائے کہا جانے لگا، اہل الرائے میں سب سے پیش پیش ابوحنیفہ ہیں، جن کا اور جن کے شاگردوں کا ایک مستقل مذہب ہے، اور حجازیوں کے امام مالک بن انس اور ان کے بعد امام شافعی ہیں، علماء کی ایک جماعت نے قیاس کو نہیں مانا اور قیاس پر عمل کو غلط ٹھہرایا، یہ فرقہ ظاہریہ کا ہے۔(۱)

ابن خلدون اور اس تقسیم کے حامیوں نے یہ سوال تشنہ چھوڑ دیا کہ شوافع، حنابلہ اور مالکیہ اہل حدیث کیوں ہیں؟ اور حنفیہ اہل الرائے کیوں ہیں، بعض مصنفین بشمول شہرستانی وغیرہ نے اس سوال کا تحقیقی جواب دینے کے بجائے ایک سطحی سا جواب دے دیا کہ ''احناف کے یہاں قیاس بہت ہے اور وہ قیاس جلی کو اخبار آحاد پر مقدم کر دیتے ہیں''۔

اولاً : کثرت اور قلت ایک اضافی اور نسبتی امر ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں قیاس کم ہے اور اس کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے یہاں قیاس زیادہ ہے، ایسے میں امام احمدؒ کی نسبت سے شافعیہ اور مالکیہ کو اہل الرائے کہنا چاہئے؛ لیکن ایسا نہیں کہا جاتا، علاوہ ازیں قلت وکثرت کی بنیاد پر کسی علمی بحث کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

ثانیاً : یہ الزام کہ 'احناف خبر واحد پر قیاس جلی کو مقدم کر دیتے ہیں' علم وتحقیق کی نگاہ میں غلط ہے؛ کیوں کہ محققین احناف بشمول امام کرخی ودیگر اس کی تغلیط کر چکے ہیں، یہ درحقیقت عیسیٰ بن ابانؒ کی رائے تھی جسے بعد میں کچھ دیگر متاخرین فقہاء احناف نے پسند کیا؛ لیکن یہ رائے نہ امام ابوحنیفہؒ کی تھی، نہ صاحبین کی، نہ امام زفرؒ کی اور نہ متقدمین فقہائے احناف کی اور اس پر تفصیلی بحث کشف الاسرار کے مصنف علامہ بخاری نے کی ہے۔(۲)

حضرت شاہ ولی اللہؒ اور اہل الحدیث واہل الرائے کی تعیین

اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق وامتیاز پر بحث حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی اپنی کئی تصنیفات میں کی ہے اور اہل حدیث واہل الرائے کے درمیان مرکزی اختلاف کیا ہے، اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس معاملہ پر نئے سرے سے غور کیا اور اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان جوہری فرق اور حد فاصل بیان کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں وہ دیگر تمام متقدم مورخین وتراجم وتذکرہ نگاروں سے ممتاز ہیں۔

---

(۱) مقدمہ تاریخ ابن خلدون: 2/283، ترجمہ: مولانا راغب رحمانی، ناشر: نفیس اکیڈمی، اُردو بازار کراچی، طبع یازدہم 2001ء۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: ۲/ ۳۷۸، المؤلف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق پر مختلف کتابوں میں اظہار خیال کیا ہے، اس میں سب سے زیادہ بنیادی حیثیت ان کی ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' کو حاصل ہے، پھر یہی بحث حجۃ اللہ البالغہ میں بھی موجود ہے، اس کے علاوہ مختصر انداز میں حضرت شاہ صاحب نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق پر مسویٰ شرح مؤطا میں بھی بحث کی ہے؛ چوں کہ حضرت شاہ صاحب کی اس موضوع پر مستقل اور جامع کتاب الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ہے؛ لہٰذا اس بحث میں شاہ صاحب کے خیالات کے تعلق سے بنیادی طور پر اسی کتاب کے مندرجات سے ہم بحث کریں گے۔

ایک غلط خیال کی تردید

حضرت شاہ ولی اللہ اولاً اس غلط خیال کی تغلیط کرتے ہیں کہ یہاں صرف دو ہی فرقے ہیں ایک اہل الرائے اور دوسرے اہل الحدیث، اور تیسرا کوئی فرقہ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہاں تیسرا فرقہ موجود ہے اور وہ ظاہریوں کی جماعت ہے :

> بعض لوگوں کا یہ گمان ہے فقہائے اسلام کی صرف دو ہی جماعتیں ہیں، تیسرا کوئی فرقہ نہیں ہے، ایک ظاہری اور دوسرے اہل الرائے اور قیاس واستنباط سے کام لینے والے سبھی اہل الرائے ہیں، ایسی بات ہرگز نہیں ہے رائے مراد نہ سمجھ اور عقل ہے؛ کیوں کہ اس سے علمائے اسلام کا کوئی فرد بھی خالی نہیں ہے اور نہ ہی رائے سے مراد یہ ہے جس میں سنت پر بالکلیہ اعتماد ہی نہ ہو؛ کیوں کہ اس کی جانب کوئی مسلمان کبھی نہیں جاسکتا، اور نہ استنباط وقیاس کی صلاحیت ہے؛ کیوں کہ امام احمد، امام اسحاق اور امام شافعی بالاتفاق اہل الرائے میں سے نہیں ہیں۔(۱)

میرا خیال ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ اس طرح شہرستانی کے رائے کی تردید فرمارہے ہیں جس نے اُمت کے ائمہ مجتہدین کو دو قسم میں محصور کیا ہے اور تیسری کسی قسم سے انکار کیا ہے۔

عہد صحابہؓ اور اکابر تابعینؒ کے اختلاف کی نوعیت

حضرت شاہ ولی اللہ اولاً دور صحابہ کا حال بیان کرتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کا طریقہ کیا تھا؟ پھر یہ بتاتے

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:93، تحقیق شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، مطبع دار النفائس:1986۔

ہیں کہ فروعی مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف کیوں ہوا اور اس کی وجوہات کیا تھیں؟ اس کے بعد وہ دُور تابعین میں آتے ہیں اور اہل مدینہ اور اہل کوفہ یا عراق کے نمائندے سعید بن المسیبؒ اور امام ابراہیم نخعیؒ کے فقہی اجتہاد کے طریقہ پر گفتگو کرتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ دونوں ہی اپنے شہر کے متقدمین کبار تابعین اور صحابہ کرام کے فقہ وفتاویٰ کو اپنے لئے مشعل راہ مانتے تھے اور دیگر شہروں میں مقیم صحابہ کرام سے زیادہ لگاؤ ان کا اپنے شہر کے فقہاء صحابہ کرام سے تھا:

> اور جب صحابہ کرام وتابعین عظام میں کسی مسئلہ کے درمیان اختلاف ہوتا تو ہر ایک عالم (مجتہد) کے نزدیک اپنے شہر کے علماء اور مشائخ کا قول زیادہ پسندیدہ ہوتا؛ کیوں کہ وہ اس سے زیادہ واقف تھے اور جن اُصولوں کی رعایت پر یہ قول مبنی تھا، اس سے زیادہ باخبر تھے اور ان کو اپنے شہر کے علماء ومشائخ سے دلی لگاؤ تھا؛ چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ اور ان کے شاگرد مثلاً سعید بن المسیب حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتوں کے بڑے حافظ تھے، یا مثلاً حضرت عروہؒ، سالمؒ، عکرمہؒ، عطاء بن یسارؒ، قاسمؒ، عبیداللہ بن عبداللہؒ، زہریؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، زید بن اسلم اور ربیعہؒ وغیرہ حضرات کا مسلک اہل مدینہ کے لئے دیگر شہروں کے فقہاء کے مسلک سے زیادہ قابل قبول تھا؛ کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت بیان کی ہے اور علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ مدینہ ہر دور میں علماء اور فضلاء کا مسکن وماویٰ رہا ہے، اسی باعث امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو ایک دلیل کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور امام مالک کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ اہل مدینہ کے اجتماعی تعامل کو حجت مانتے ہیں، امام بخاریؒ نے ایک باب باندھا ہے: 'باب فی الاخذ بما اتفق علیه الحرمان' یعنی جس بات پر اہل مدکہ واہل مدینہ دونوں کا اتفاق ہو، اسی کو اختیار کرنے کا بیان۔
>
> اور عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے اصحاب کا مذہب، حضرت علیؓ، شریحؒ اور شعبیؒ کے فیصلے اور ابراہیم نخعی کے فتاویٰ جات کوفہ والوں کی نظر میں دیگر شہروں کے فقہاء وعلماء کے اقوال کی بہ نسبت زیادہ قابل ترجیح ہیں، اسی باعث جب حضرت مسروقؒ حضرت

زید بن ثابت کے قول کی طرف مسئلہ تشریک میں مائل ہوئے تو حضرت علقمہؒ نے ان سے کہا: ''کیا کوئی عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ قابل وثوق ہے''، حضرت مسروق نے جواب دیا کہ ایسی بات تو نہیں ہے؛ لیکن میں نے زید بن ثابت اور اہل مدینہ کو تشریک (زمین بٹائی پر کاشت کے لئے دینا) پر عمل کرتے دیکھا ہے۔(۱)

حاصل کلام یہ کہ شہر کے فقہاء اور مشائخ جس قول پر متفق ہوجاتے، اس پر یہ مجتہدین مضبوطی سے جم جاتے اور امام مالک کا یہ فرمان اسی قبیل سے ہے کہ جس سنت کے بارے میں اہل مدینہ میں اختلاف نہیں ہے وہی ہمارے نزدیک قابل وثوق ہے اور اگر شہر کے علماء ومشائخ میں کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو جورائے دلیل کے اعتبار سے قوی اور قابل ترجیح ہوتی، اس کو اپناتے، اس کا طریقہ یہ تھا کہ وہ غور کرتے کہ کس قول کی جانب علماء وفقہاء کی اکثریت ہے، کس قول کی بنیاد قیاس پر ہے اور کس قول کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے، امام مالک کا یہ قول بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ جو میں نے سنا ہے، سب سے اچھی بات ہے، پھر جب یہ فقہاء اپنے شہر کے صحابہ وتابعین کے اقوال وآثار میں پیش آمدہ مسئلہ کا حل نہ پاتے تو ان کے کلام سے استنباط مسائل کرتے اور ان کے اشارات ومقتضیات کی پوری تلاش کرتے۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کے استنباط واجتہاد کی نوعیت

اہل حدیث اور اہل الرائے کی تاریخ حضرت شاہ ولی اللہ تابعین عظام سے شروع کرتے ہیں، ایک جانب وہ سعید بن المسیب کو اہل حرمین کا نمائندہ بتاتے ہیں، دوسری جانب وہ ابراہیم نخعیؒ کو اہل کوفہ وعراق کا نمائندہ بتاتے ہیں، پھر فرماتے ہیں کہ ایک گروہ تو ایسا تھا جس کو ہر مسئلہ میں احادیث رسول کی تلاش وجستجو تھی، اس غرض سے وہ شہروں شہروں ملکوں ملکوں مارے پھرتے رہے، جہاں کہیں بھی حدیث رسول یا آثار صحابہ کا سراغ پایا، وہاں جاکر اس حدیث کو حاصل کیا اور اس طرح ان کے پاس ہر مسئلہ کے جواب میں یا تو حدیث رسول یا قول صحابی یا تابعین عظام میں سے کسی ایک کا قول فراہم ہوگیا اور احادیث وآثار کے وسیع ذخیرہ کی بنیاد پر انھوں نے اپنی فقہ کی تدوین احادیث وآثار پر رکھی، حضرت محدث دہلوی لکھتے ہیں :

بِالْجُمْلَةِ فَلَمَّا مهدوا الْفِقْه على هَذِه الْقَوَاعِد فَلم تكن مسأله من الْمسَائِل الَّتِي تكلم فِيهَا من قبلهم وَالَّتِي وَقعت فِي زمانهم إِلَّا

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:38، تحقیق شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، مطبع دار النفائس:1986ء۔

وجدوا فِيهَا حَدِيثا مَرْفُوعا مُتَّصِلا أَو مُرْسلا أَو مَوْقُوفا صَحِيحا أَو حسنا أَو صَالحا للاعتبار أَو وجدوا أثرا من آثَار الشَّيْخَيْنِ أَو سَائِر الْخُلَفَاء وقضاة الْأَمْصَار وفقهاء الْبلدَانِ أَو استنباطا من عُمُوم أَو إِيمَاء أَو اقْتِضَاء فيسر الله لَهُم الْعَمَل بِالسنةِ على هَذَا الْوَجْه ۔ (۱)

حاصل کلام یہ کہ جب انھوں نے فقہ کوان قواعد کے مطابق تیار کرلیا توفقہی مسائل میں سے کوئی مسئلہ جس پر متقدمین علماء نے اپنی رائے دی ہو، اور جوان کے زمانہ میں واقع ہوا ہو، کوئی مسئلہ ایسا نہ تھا جس میں انھوں نے حدیث مرفوع، متصل اور مرسل، موقوف، صحیح، حسن اور اعتبار کے لئے صالح سند سے نہ پائی ہو، یا حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما یا دیگر خلفائے راشدین اور شہروں کے قاضی اور فقہاء کا کوئی اثر نہ پایا ہو یا انھوں نے ان احادیث وآثار کے عموم، اشارہ یا اقتضاء سے استنباط نہ کیا، تو اس طور پر اللہ نے ان کے لئے سنت پر عمل کرنا آسان کردیا۔

دوسرا گروہ وہ تھا جسے احادیث رسول بیان کرنے میں تو ڈر لگتا تھا؛ لیکن وہ رائے سے جواب دینے اور فتویٰ کے اظہار میں ہچکچاتے نہیں تھے :

اور ان کے بالمقابل مالک، سفیان اور ان کے بعد کے دور میں ایک ایسا گروہ تھا جسے مسائل کے بیان کرنے اور فتویٰ دینے میں کوئی باک نہیں تھا اور ان کا کہنا یہ تھا کہ فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے؛ لہٰذا اس کی اشاعت ہونی چاہئے اور وہ لوگ رسول اللہ سے روایت کرنے اور کسی کی نسبت آپ ﷺ کی جانب کرنے میں بڑے محتاط تھے، شعبی کہتے ہیں نبی پاک ﷺ کے بعد والوں تک اکتفاء کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے؛ کیوں کہ اگر خدانخواستہ کچھ کمی بیشی ہوئی بھی تو صحابہ کے تعلق سے ہوگی اور ابراہیم کہتے ہیں کہ میں کہوں: ''عبداللہ نے کہا، علقمہ نے کہا'' یہ مجھے زیادہ محبوب ہے کہ میں کہوں کہ حضور پاک ﷺ نے یہ فرمایا۔(۲)

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:54۔

(۲) الانصاف:57۔

اہل الرائے کا سرمایہ امتیاز تخریج ہے

حضرت محدث دہلویؒ آگے چل کر ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ چوں کہ الحدیث کے بالمقابل حضرات (جس کو آگے چل کر حضرت شاہ ولی اللہ اہل الرائے سے یاد کریں گے، یہاں پر انھوں نے قوم سے یاد کیا ہے) کو فتویٰ دینے اور مسئلہ کے استنباط میں گہری دلچسپی تھی، احادیث کا سرمایہ ان کے پاس نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ احادیث وآثار پر مسائل کی بنیاد رکھ سکیں؛ لہٰذا اس گروہ نے تخریج کی بنیاد پر مسائل کا استنباط کیا؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

> اس طرح سے (اہل الرائے) کے احادیث سے فقہ ومسائل کی ضرورت دوسرے طریقہ سے پوری ہوئی اور ایسا اس لئے ہوا کہ ان کے پاس احادیث وآثار کا اتنا سرمایہ نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ ان اُصول پر فقہ کا استنباط کرتے جن پر اہل الحدیث نے اپنے فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور ان کا یہ ماننا تھا کہ ان کے ائمہ تحقیق کے بلند مرتبہ کے حامل ہیں اور ان کے دل بھی اپنے مشائخ کی جانب زیادہ مائل تھے، جیسا کہ علقمہ نے کہا: کیا کوئی ان میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ پختہ نظر رکھتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ابراہیم سالم سے بڑے فقیہ ہیں اور اگر شرف صحبت کا لحاظ نہ ہوتا میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے بڑے فقیہ ہیں اور ان کو ایسی ذہانت اور زود فہمی عطا ہوئی تھی اور ان کا ذہن ایک بات کی نظیر سے دوسری بات کی نظیر کی جانب بڑی تیزی سے منتقل ہوتا تھا ان صلاحیتوں کے ذریعہ وہ مسائل کا جواب اپنے مشائخ کے اقوال پر تخریج کرکے دیا کرتے تھے اور ہر ایک کے لئے اپنے خلقت کے لحاظ سے کام آسان ہوجایا کرتا ہے (ہر کسے را بہر کارے ساختند) اس طرح فقہ کی تدوین تخریج کی بنیاد پر عمل میں آئی۔(۱)

تخریج کی وضاحت

اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ ہمیں بتاتے ہیں کہ تخریج کیا ہے اور کس طرح کام میں لایا جاتا ہے؛ چنانچہ وہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

- اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ ہر ایک اپنی جماعت کے ترجمان اور مشائخ کے اقوال

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:57-58۔

کی سب سے زیادہ پرکھ رکھنے والے اور ترجیح میں صائب نظر والے کی کتاب یاد کر لے اور ہر مسئلہ میں غور کرے کہ حکم کی وجہ کیا ہے تو جب بھی کسی پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں سوال ہو یا کوئی ضرورت آن پڑے تو اولاً اپنے مشائخ کے اقوال جو اس کو یاد ہیں، اس میں غور کرے، اگر اس میں جواب مل جائے تو بہتر ورنہ ان کے کلام کے عموم کا جائزہ لے اور اسی عموم میں پیش آمدہ مسئلہ کو منطبق کرے یا ان کے کلام میں کسی ضمنی اشارہ کا علم ہو تو اس سے استنباط کرے اور بسا اوقات کلا میں ایسے اشارات اور تقاضے ہوتے ہیں، جس سے مقصود کو سمجھا جا سکتا ہے۔

● بسا اوقات تصریح کردہ مسئلہ کی کوئی نظیر موجود ہوتی ہے، جس پر زیر بحث مسئلہ کو محمول کیا جاتا ہے اور بسا اوقات وہ صریح حکم کی علت میں تخریج یا سبر (مماثلت) اور حذف (درگزر) کے ذریعہ غور کرتے ہیں اور اس کی علت کو غیر مصرح مسئلہ پر منطبق کرتے ہیں اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے ان کے ایک ہی مسئلہ میں دو قول ہوتے ہیں اگر ان کو قیاس اقترانی یا قیاس شرطی کے طرز ترتیب دیا جائے تو اس سے مسئلہ کا جواب معلوم ہو جاتا ہے۔

● کبھی تخریج اس طور پر ہوتی ہے کہ ان شیوخ کے اقوال میں کوئی بات مثال یا اصل مسئلہ کی ایک قسم کے طور پر ہوتی ہے؛ لیکن تعریف کے لحاظ سے وہ جامع مانع نہیں ہوتی تو وہ اس سلسلے میں اہل زبان کی طرف رُجوع کرتے ہیں اور اس مسئلہ کی ذاتیات (خصوصیات) حاصل کرتے ہیں، جامع مانع کی تعریف، مبہم کی نشاندہی اور مشکل کی تمیز بہم پہنچاتے ہیں۔

● بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان کے کلام میں دو پہلوؤں کا احتمال ہوتا ہے تو وہ کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے میں غور وفکر کرتے ہیں، کبھی دلائل ومسائل کے درمیان جو پردہ پڑا ہے اس کی نقاب کشائی کرتے ہیں، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصحاب تخریج اپنے ائمہ کے سکوت، یا فعل یا اسی طرح کی کسی دوسری بات سے استدلال کرتے ہیں اور یہ سب (جو کچھ بیان ہوا) تخریج ہی ہے۔(۱)

---

(۱) الانصاف:61۔

اہل الرائے سے مراد احناف ہیں

ماقبل میں آپ نے پڑھا کہ یہاں تین گروہ ہیں :

(۱) اہل الرائے۔

(۲) اہل الحدیث۔

(۳) ظاہریہ۔

ظاہریہ سے پوری کتاب میں کوئی بحث نہیں کی گئی ، بحث صرف اہل الحدیث اوراہل الرائے سے ہے، حضرت شاہ صاحب جب بتاتے ہیں کہ اہل الحدیث کے بالمقابل ایک گروہ وہ تھا، جواپنے مشائخ کے اقوال میں تخریج کرکے پیش آمدہ مسئلہ کا جواب دیتا تھا تو یہ بات متعین ہوگئی تھی کہ وہ اہل الرائے کا ہی بیان کررہے ہیں کہ اہل الرائے کا کام تخریج کا ہے؛ آگے چل کر حضرت شاہ ولی اللہ پوری صراحت اوروضاحت سے کہتے ہیں کہ اہل الرائے کا ہی کام تخریج کا ہے :

> الْمُرَاد من أهل الرَّأْي قوم توجهوا بعد الْمسَائِل الْمجمع عَلَيْهَا بَين الْمُسلمين أَو بَين جمهورهم إِلَى التَّخْرِيج على أصل رجل من الْمُتَقَدِّمين وَكَانَ أَكثر أَمرهم حمل النظير على النظير وَالرَّدّ إِلَى أصل من الْأُصُول دون تتبع الْأَحَادِيث والْآثَار ۔ (۱)
>
> اہل الرائے سے مراد ایسا گروہ ہے، جنھوں نے مسلمانوں میں متفق علیہ مسائل ایسے مسائل جن پر جمہور متفق تھے، متقدمین میں سے کسی ایک شخص کی رائے پر تخریج کی اوران کے کام کا زیادہ حصہ نظیر پر نظیر کو حمل کرنا، یا فروع کو اُصول میں سے کسی اصل کی جانب لوٹانے کا تھا، احادیث اورآثار کی تلاش وجستجو کئے بغیر۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق تخریج کا ہے، یہ نظریہ شاہ ولی اللہ نے انصاف کے دیگر مقامات اور حجۃ اللہ البالغۃ وغیرہ میں بھی دوہرایا ہے، ایسا بھی نہیں ہے کہ شاہ ولی اللہ کا یہ نظریہ تخریج بعد کے فقہاء احناف کے لئے ہو، جس کو کہ اصحابِ تخریج اوراصحاب المذاہب سے فقہ حنفی میں یاد کیا گیا ہے؛ بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ اس تخریج کا اطلاق امام ابوحنیفہؒ پر بھی کرتے ہیں؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:93۔

امام ابوحنیفہؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ اوران کے ہمعصروں کو مسلک کو سب سے زیادہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے،کبھی کبھار ہی اس سے تجاوز کرتے تھے،ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کو بڑی مہارت تھی،تخریجات کی مختلف صورتوں آپ نہایت باریک بیں تھے،فروعات میں پوری توجہ تھی،اگرتم میری باتوں کی حقیقت جاننا چاہتے ہوتو ابراہیم نخعیؒ کے اقوال کو کتاب الآثار سے منتخب کرو اور جامع عبدالرزاق سے اور مصنف ابن ابی شیبہ سے، پھراس کا موازنہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے کرو،تم پاؤ گے کہ وہ اس ڈگر سے بہت کم ہٹے ہیں اوراس تھوڑے میں بھی وہ دیگرفقہائے کوفہ کےاقوال سے باہرنہیں نکلے ہیں۔(۱)

صاحبینؒ بھی امام نخعیؒ کے قول پرتخریج کرتے ہیں

یہی بات حضرت شاہ ولی اللہ نے صاحبین کے بارے میں بھی کہی ہے کہ صاحبین بھی پیش آمدہ مسائل میں امام نخعیؒ کےقول پرتخریج کرتے ہیں :

وهما أَي أَبُو يُوسُف وَمُحَمّد لَا يزَالَانِ على محجة إِبْرَاهِيم مَا أمكن لَهما كَمَا كَانَ أَبُو حنيفَة رَحمَه الله يفعل ذَلِك وَإِنَّمَا كَانَ اخْتلَافهمْ فِي أحد شَيْئَيْنِ إِمَّا أَن يكون لشيخهما تَخْرِيج على مَذْهَب إِبْرَاهِيم يزاحمانه فِيهِ أَو يكون هُنَاكَ لابراهيم ونظرائه أَقْوَال مُخْتَلفَة يخالفان شيخهما فِي تَرْجِيح بعضهما على بعض ـ (۲)

اوروہ دونوں یعنی ابویوسفؒ اورمحمدؒ بھی ہمیشہ بقدراستطاعت ابراہیم نخعیؒ کےطریقہ پر گامزن رہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا شیوہ تھا،امام ابوحنیفہؒ سے صاحبین کا اختلاف دو اُمور میں تھا یاتو امام ابوحنیفہؒ کی ابراہیم کے مذہب پرکوئی تخریج ہو،جس سے یہ دونوں متفق نہ ہوں، یا پھرابراہیم اوران کے معاصرین کے ایک مسئلہ میں مختلف اقوال ہوں اور یہ دونوں اس میں امام ابوحنیفہؒ کی ترجیح میں اختلاف کریں، (یعنی امام ابوحنیفہ مختلف اقوال میں سے کسی ایک کوترجیح دیں اور یہ دونوں کسی دوسرے کو)۔

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:39۔

(۲) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف:40۔

نظریہ تخریج پر تنقید کرنے والے ایک نگاہ میں

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ تخریج ایک نیا نظریہ ہے، میرے علم کی حد تک ان سے قبل کسی بھی اہل علم نے اہل الرائے کا امتیازی وصف ''تخریج'' نہیں بتایا ہے اور نہ ہی کسی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اہل الرای اور اہل الحدیث کے درمیان جوہری فرق تخریج کا ہے، میرے علم ومطالعہ کی حد تک برصغیر کے کسی عالم نے نظریہ تخریج پر تنقید نہیں کی ہے؛ البتہ عرب علماء میں سے شیخ ابوزہرہ نے 'ابو حنیفه حیاته وعصره وآراه وفقهه' میں اور شیخ عبدالمجید محمود عبدالمجید نے 'الاتجاهات الفقهیه' میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے نظریہ تخریج پر تنقید کی ہے، ان دونوں کے علاوہ علامہ زاہد الکوثریؒ نے بھی شاہ ولی اللہ پر تنقید کی ہے؛ لیکن اس کی حیثیت نظریہ تخریج پر تنقید کی نہیں؛ بلکہ عمومی نوعیت کی ہے اور حسبِ معمول سخت لفظوں میں تنقید کی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دلائل کا جائزہ

حضرت محدث دہلویؒ نے اپنے نظریہ تخریج پر الانصاف اور حجۃ اللہ میں تفصیل سے بحث کی ہے، اپنے موقف کی تائید کے لئے انھوں نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ہم ترتیب وار ان تینوں دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں:

(۱) حضرت شاہ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے خصوصی لگاؤ تھا اور ان کی پوری توجہات کا مرکز کوفہ کے فقہا اور مشائخ تھے اور اس ضمن میں انھوں نے حضرت مسروق اور امام ابوحنیفہ کا واقعہ پیش کیا ہے کہ حضرت مسروقؒ نے ایک مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول چھوڑ کر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کر لیا تھا تو ان سے علقمہ نے کہا تھا کہ کیا کوئی اہل مدینہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ صاحب علم ہے، اس پر مسروق نے کہا کہ ایسی بات نہیں؛ لیکن حضرت زید بن ثابتؓ کو میں نے راسخین فی العلم میں سے پایا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ میں رفع یدین پر مناظرہ ہوا تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: اگر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو شرف صحابیت حاصل نہ ہوتی تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے زیادہ فقیہ ہیں، ان مثالوں سے محض یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کو اپنے مشائخ اور مشائخ کے مشائخ سے دلی لگاؤ تھا اور ان کے اقوال واجتہادات کے ساتھ خصوصی تعلق تھا؛ لیکن یہ تو فطری چیز ہے، ہر شہر والے کو اپنے شہر اور ملک کے عالم وشیخ سے محبت ہوتی ہے، اہل مدینہ کو فقہاء سبعہ اور ان کے مشائخ حضرات صحابہ سے فطری لگاؤ تھا، مکہ والوں کو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگردوں سے خصوصی لگاؤ تھا، اہل شام کو حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت معاویہؓ وغیرہ اور ان کے

شاگردوں سے خصوصی محبت تھی، یہ دونوں نقل کردہ اثر اس بات کو تو بتاتی ہیں کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے محبت تھی؛ لیکن اس سے نظریہ تخریج پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور نہ یہ دونوں واقعات نظریہ تخریج کے لئے دلیل بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

(۲) حضرت شاہ ولی اللہ کی دوسری دلیل منطقی اور قیاسی ہے، پہلی بات یہ کہ اہل الرائے حضرات کو مسائل کا جواب بتانے اور فتویٰ دینے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں تھی، دوسری بات یہ کہ اہل الرائے کے پاس احادیث وآثار کا وسیع ذخیرہ نہیں تھا، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایسے میں محض تخریج ہی ایک واحد طریقہ کار بچ جاتا ہے، جس سے وہ پیش آمدہ مسائل کا جواب دیتے تھے۔

خود حضرت شاہ صاحب نے بھی اس بحث کو اُٹھایا ہے؛ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

> اور ان ہی مقابل مالک، سفیان اور ان کے بعد ایک ایسا گروہ تھا جسے مسائل کے بیان کرنے اور فتویٰ دینے میں کوئی باک نہیں تھا اور ان کا کہنا یہ تھا کہ فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے؛ لہٰذا اس کی اشاعت ہونی چاہئے اور وہ لوگ رسول اللہ سے روایت کرنے اور کسی کی نسبت آپ ﷺ کی جانب کرنے میں بڑے محتاط تھے۔(۱)

آگے مزید فرماتے ہیں :

> اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پاس احادیث وآثار کا اس قدر سرمایہ نہیں تھا کہ جس کے بل بوتے پر وہ فقہ کی بنیاد ان اُصولوں پر رکھتے جن پر اہل الحدیث نے اپنی فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ دیگر شہروں کے علماء کے اقوال میں غور کرنے، ان کو جمع کرنے اور پھر اس کی کھوج کرید کرنے کے سلسلے میں بھی مطمئن نہیں تھے، انھوں نے اس بارے میں اپنے آپ کو قاصر جانا اور ان کا ماننا یہ تھا کہ ان کے ائمہ تحقیق کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں، اور ان کے دل سب سے زیادہ اپنے مشائخ کے اقوال کی جانب مائل تھے جیسا کہ علقمہ نے کہا کہ ان میں کوئی عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ قابل قدر ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ابراہیم سالم سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں اور اگر شرف صحابیت کا خیال نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے بڑے فقیہ ہیں

(۱) الانصاف:57۔

اور وہ ذہانت، زود فہمی اور معاملہ کی نظیر دوسرے نظیر پر منطبق کرنے میں انتہائی تیز واقع ہوئے تھے، وہ ان ہی صلاحیتوں کو کام میں لاکر پیش آمدہ مسائل کا جواب اپنے مشائخ کے اقوال پر تخریج کرکے دیا کرتے تھے۔(۱)

پھر اس کا نتیجہ حضرت شاہ ولی اللہ نظریہ تخریج کے طور پر یوں نکالتے ہیں: ''فمهدوا الْفِقْه على قَاعِدَة التَّخْرِيج'' (۲) ''پس انھوں نے فقہ کو تخریج کے قاعدہ پر مرتب یا مدون کیا''۔

گویا اس صغری کبریٰ کا ملاپ نظریہ تخریج کا مولد ہے، صغریٰ یہ ہے کہ شہروں کی خاک چھان کر حدیث کی تلاش کر نہیں سکتے تھے، پیش آمدہ مسائل کا جواب دینے کے لئے حدیث کا سرمایہ کم تھا اور کبریٰ یہ ہے کہ فقہ وفتاویٰ میں خاص دلچسپی ہے اور شرعی مسائل کا جواب دینے میں جھجک نہیں ہے نتیجہ نظریہ تخریج کی صورت میں سامنے آ گیا، سردست ہم صرف حضرت شاہ صاحب کا موقف پیش کر رہے ہیں، ہم آگے چل کر عرض کریں گے کہ یہ دونوں ہی صغری اور کبریٰ مشکوک بلکہ مخدوش ہیں۔

حضرت محدث دہلویؒ کے استخراج کا جائزہ

ہم شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے صغری اور کبریٰ کا جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دلائل کی کسوٹی پر یہ صغریٰ اور کبریٰ کہاں تک پورے اُترتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کا دعویٰ یہ رہا ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، محدثین کی طرح مختلف شہروں اور ملکوں میں گھوم گھوم کر احادیث کے جمع کرنے سے قاصر تھے، یہ دعویٰ صرف حضرت شاہ ولی اللہ کا ہی نہیں؛ بلکہ ماضی کے کچھ علماء مثلاً ابن خلدون اور شہرستانی وغیرہ نے بھی یہ دعویٰ کیا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ عراق احادیث میں حجاز سے کسی اعتبار سے کم تر نہیں تھا۔

علم حدیث میں عراق کا مقام ومرتبہ

اولاً تو یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صرف تذکرۃ الحفاظ کھول کر بیٹھ جائے اور کوفی وبصری اور بغدادی محدثین کو تلاش کرے تو اسے حیرت ہوگی کہ کوفہ وبصرہ کے محدثین حضرات کسی طرح مکہ اور مدینہ سے کم نہیں ہیں، نہ معیار میں نہ مقدار میں، کون کہہ سکتا ہے کہ علقمہ اور اسود سعید بن المسیب اور دیگر فقہاء سبعہ سے فروتر ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ سفیان ثوریؒ امام مالکؒ سے کم ہیں؟

(۱) الانصاف:58۔

(۲) حوالہ سابق۔

کون کہہ سکتا ہے کہ سلیمان بن مہرانؒ معروف بہ اعمش زہریؒ سے کم ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبی کسی حجازی محدث سے کم درجہ ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبہ کسی حجازی محدث سے کم تر ہیں، کس کی یہ مجال ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان کو امام مالکؒ سے فروتر قرار دے، پھر اس کے بعد فوراً متصل دیکھئے تو امام یحییٰ بن معین اور علی بن مدینی ہیں، احمد بن حنبلؒ ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ خیال کی عراق میں حدیث کم تھی، ایک غلط خیال ہے جو نقل در نقل ہوتا چلا آرہا ہے؛ لیکن کسی نے اس پر رک کر غور کرنے سوچنے اور سمجھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، مولانا سرفراز خاں صفدر صاحب نے اپنی بیش قیمت تصنیف مقام امام ابوحنیفہ میں اس پر اچھی بحث کی ہے اور محض تذکرۃ الحفاظ جو حافظ ذہبی کی تصنیف ہے، اس میں سے سو سے زائد محدثین کوفہ کی نشاندہی کی ہے، جو سب کے سب حافظ حدیث اور بعضے امیر المومنین فی الحدیث تھے، اگر آپ کوفہ کے ساتھ بصرہ اور بغداد کو بھی اس فہرست میں شامل کرلیں تو عراق کا علم حدیث میں رتبہ بے تحاشا بڑھ جاتا ہے۔

اس مقالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ عراق میں علم حدیث کی جو گرم بازاری تھی، اس کا مفصل ذکر کیا جائے، اس پر علامہ زاہد الکوثریؒ نے نصب الرایہ کے مقدمہ ''فقه اهل العراق وحديثهم'' میں بہترین اور محققانہ کلام کیا ہے، اس کے علاوہ اس موضوع پر مولانا سرفراز خان صفدر صاحب کی کتاب ''مقام امام ابوحنیفہ'' میں بھی بہتر مواد موجود ہے، جس سے اس غلط خیال کی پورے طور پر تردید ہوجاتی ہے کہ کوفہ یا عراق میں علم حدیث کم تھا، جن حجازی ائمہ نے اس سلسلے میں کچھ طعن وتعریض کے کلمات کہے ہیں تو وہ معاصرانہ اور حریفانہ چشمک ورقابت کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کو کوفہ وعراق میں حدیث کم ہونے کی دلیل سمجھنا غلط ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور علم حدیث

امام ابوحنیفہ کی پیدائش ۸۰ھ/ہجری میں ہوئی ہے، جب کہ بعض روایات اس سے پہلے بھی کی ہیں، شیخ زاہد الکوثریؒ نے مختلف قرائن کی بنیاد پر ۸۰ھ/ہجری سے پہلے کی روایت کو تانیب الخطیب میں ترجیح دیا ہے، (۱) جوں جوں عہد رسالت سے بعد ہوتا گیا، اسناد کے وسائط یعنی راوی سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک واسطے بڑھتے گئے، حدیث کی سندیں اور طرق میں اضافہ ہوا، اس کے برعکس رسول پاک ﷺ سے جس قدر قرب زمانی کم ہوا، وسائط کم ہوئے اور حدیث کے طرق کم ہوئے، اس طرح رسول پاک ﷺ سے جو جتنا قریب رہا، اس کے لئے احادیث کے اسناد اور طرق اتنے ہی کم اور وسائط اتنے ہی کم رہے جس کی وجہ سے اس کے لئے احادیث کے ذخیرہ پر حاوی ہونا اور روایتوں کو محفوظ کرنا زیادہ آسان تھا۔

---

(۱) تانیب الخطیب: 42/44۔

امام ابوحنیفہ کا عہد رسالت سے بالکل قریب کا ہے، امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں زیادہ تر اوساط اور کبار تابعین ہیں، امام ابوحنیفہ سے رسول پاک ﷺ تک راویوں کا واسطہ بہت کم ہے جس کی بناء پر سند مختصر اور احادیث کی تعداد بھی کم تھی، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں: ''وعني بطلب الآثار ، وارتحل في ذلك'' (۱) اور آثار کی طلب میں توجہ کی اور اس سلسلے میں اسفار کیے، حافظ ذہبی مزید لکھتے ہیں کہ طلب حدیث میں امام ابوحنیفہ کی یہ جدوجہد ایک ہجری کے بعد دوسری ہجری کی ابتداء میں ہوئی، (۲) امام ابوحنیفہؒ اموی حکومت کے داروگیر کے باعث تقریباً چھ سال تک کوفہ کو چھوڑ کر مکہ میں رہے، اس دوران دنیا بھر سے آنے والے محدثین عظام سے وہ علم حدیث حاصل کرتے رہے، پھر آپ سال بہ سال حج کرتے تھے، روایتوں میں پچاس پچپن، ساٹھ حج کا ذکر ملتا ہے، حج کے ایام میں دنیا بھر کے محدثین سے استفادہ کا موقع ملتا رہا۔

علم حدیث میں امام صاحب کی عظمتِ شان

امام ابوداؤد فرماتے ہیں: ''اللہ شافعی پر رحم کرے وہ امام تھے، اللہ مالک پر رحم کرے وہ امام تھے، اللہ ابوحنیفہ پر رحم کرے وہ امام تھے''، ظاہر سی بات ہے کہ جس طرح امام شافعی اور امام مالک کی امامت فقہ وحدیث دونوں میں ہے، (۳) اسی طرح امام ابوحنیفہ کو بھی ان کے ساتھ ملا کر امام ابوداؤدؒ نے بتادیا کہ امام ابوحنیفہؒ بھی فقہ وحدیث کے امام ہیں، حماد بن زید جو بڑے درجہ کے محدث ہیں اور جن کو حافظ ذہبی نے گراں قدر القاب سے یاد کیا ہے، ان کے بارے میں حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں: ''انھوں نے امام ابوحنیفہؒ سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں'' (۴) مشہور محدث مسعر بن کدام کہتے ہیں: ''میں نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ حدیث کی تحصیل کی؛ لیکن وہ ہم پر غالب رہے اور زہد میں مشغول ہوئے تو اس معاملہ میں بھی ہم پر غالب رہے اور ہم نے ان کے ساتھ فقہ طلب کی تو تم دیکھ ہی رہے ہو کہ انھوں نے اس میں کیا کمال حاصل کیا ہے'' (۵) سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا خاص امتیاز یہ تھا کہ آپ ہر قسم کی واہی تباہی احادیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے فراق میں نہیں رہتے تھے؛ بلکہ آپ ان احادیث کو جمع کرتے تھے جو ثقہ رواۃ سے مروی ہوں اور صحیح ہوں اور جو رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل رہا ہو۔

---

(۱) سير أعلام النبلاء، الناشر: مؤسسة الرسالة: 6/392۔

(۲) سیر اعلام النبلاء: 6/396۔

(۳) الانتقاء: 1/32۔

(۴) الانتقاء: 130۔

(۵) مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ: 43۔

حفاظ حدیث میں شمار

حافظ ذہبی نے آپ کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے(۱) اور تذکرۃ الحفاظ کے بارے میں خود حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

هذه تذكرة بأسماء مُعَدِّلِي حَمَلَةِ العِلْمِ النبوي ، ومن يُرْجَعُ إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف ، والتصحيح والتزييف ـ (۲)

اس کتاب میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو عادل ،علم نبوت کے حامل اور احادیث وروات کی توثیق وتضعیف اور کھرے کھوٹے الگ کرنے میں جن کی جانب رُجوع کیا جاتا ہے۔

حافظ ذہبی نے ہی المعین فی طبقات المحدثین میں بھی آپ کا ذکر کیا ہے،(۳) اس کتاب کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

فَهَذِهِ مُقَدِّمَة فِي ذكر أَسَمَاء أَعْلَام حَملَة الآثَار النَّبَوِيَّة تبصر الطَّالِب النبيه وتذكر الْمُحدث الْمُفِيد بِمن يقبح بالطلبة أَن يجهلوهم وَلَيْسَ هَذَا كتاب بالمستوعب للكبار بل لمن سَار ذكره فِي الأقطار والأعصار وَبِاللهِ أَعْتَصِم وَإِلَيْهِ أنيب ـ (۴)

حافظ ذہبیؒ کے ہم عصر اور اونچے درجہ کے محدث وفقیہ عبدالہادی مقدسی حنبلی نے بھی مختصر طبقات علماء الحدیث میں امام ابوحنیفہ کا ذکر خیر کیا ہے،(۵) اس کتاب کے بارے میں حافظ عبدالہادی لکھتے ہیں :

فهذا كتاب مختصر يشتمل على جملة من الحفاظ من أصحاب النبي صلَّى الله عليه وسلّم والتابعين ومن بعدهم ، لا يسع من يشتغل بعلم الحديث الجهل بهم ـ (۶)

(۱) تذکرہ الحفاظ:126/1،دارالکتب العلمیۃ بیروت۔

(۲) مقدمہ تذکرۃ الحفاظ۔

(۳) دیکھئے مذکورہ کتاب:51،مطبع دارالفرقان:عمان،اردن۔

(۴) مقدمہ المعین فی طبقات المحدثین۔

(۵) دیکھئے:مختصر طبقات علماء الحدیث جلد اول،ترجمہ امام ابوحنیفہ۔

(۶) طبقات علماء الحدیث:77/1۔

مشہور محدث ابن ناصرالدین دمشقی شافعیؒ نے بھی حفاظ حدیث پر لکھے گئے اپنے منظومہ: ''بدیعۃ البیان عن موت الاعیان'' میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں :

بَعْدَهُمَا فَتَى جُرَيْجِ الدَّانِي مِثْلُ اَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِي (۱)

جمال الدین یوسف بن حسن الصالحی الحنبلی جو ابن مبرد کے نام سے مشہور ہیں، انھوں نے بھی امام ابوحنیفہ کا ذکر حفاظ حدیث میں کرتے ہوئے اپنی تصنیف ''طبقات الحفاظ'' مین ذکر کیا ہے، جس سے شیخ عبد اللطیف ہاشم سندی نے اپنی تصنیف ''ذَبُّ ذُبَابَاتِ الدراسات ، عن المذاهب الأربعة المتناسبات'' میں نقل کیا ہے، ان کے علاوہ حافظ سیوطی نے طبقات الحفاظ میں اور محدث علامہ محمد بن رستم قباد بدخشی نے تراجم الحفاظ میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ حافظ حدیث ہونے کے علاوہ جرح وتعدیل کے بھی امام تھے، اس کا بھی ذکر محدثین عظام امام ترمذی بلکہ ان سے قبل سے لے کر حافظ سخاوی اور مابعد تک کرتے آئے ہیں۔(۲)

مولانا عبدالرشید نعمانی کی ایک بہترین تصنیف ''مكانة الامام ابو حنيفه فى علم الحديث''ہے، اس میں مولانا نے بڑی محنت اور تحقیق وتفتیش سے ثابت کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں کیا مقام اور مرتبہ تھا اور کس طرح بعد کے لوگوں نے بھی علم حدیث میں ان کی اس عظمت کو تسلیم کیا ہے، یہ بات دوسری ہے کہ انھوں نے روایت حدیث کو مرکز توجہ نہیں بنایا، اس طرح علم حدیث میں ان کی مہارت دنیا کے سامنے نہیں آسکی اور نہ دنیا نے ان کو اس حیثیت سے پہچانا جیسے امام بخاری فقیہ ہونے کے باوجود دنیا کے سامنے فقیہ کی حیثیت سے نہ آسکے اور نہ کسی فقیہ نے اپنی کتاب میں ان کو جگہ دی، اسی طرح قاسم حارثی عبدہ نے بھی اپنے دکتوراہ کا موضوع: ''مكانة الامام ابى حنيفه بين المحدثين'' کو بنایا ہے اور اس پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں بڑا مقام تھا؛ بلکہ محدثین کے درمیان بھی انتہائی قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

اگر ہم اس بات کو بالفرض تسلیم بھی کرلیں کہ اہل الرائے حضرات یعنی امام ابوحنیفہ وغیرہ کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو بھی کوفہ جہاں عظیم محدثین کی ہمیشہ ایک بڑی تعداد رہی ہے، کیا مسائل کے حل میں وہ ان محدثین سے رُجوع نہ کرتے ہوں گے؟ آج کے دور میں ایک معمولی محقق بھی جب کسی مسئلہ کی تحقیق کرتا ہے تو کتابوں سے

(۱) بحوالہ مکانۃ الامام ابوحنیفہ فی الحدیث:60۔

(۲) دیکھئے: ذکر من یعتمد قوله فی الجرح والتعدیل للذهبی اور المتکلمون فی الرجال للسخاوی۔

مدد لیتا ہے، جو بڑے عالم اس موضوع کے جانکار ہوتے ہیں، ان کی رائے حاصل کرتا ہے، ان سے مزید مواد کے سلسلے میں استفسار کرتا ہے تو کیا خیر القرون کے اس دور میں امام ابوحنیفہ کسی مسئلہ کے استنباط میں کوفہ میں موجود محدثین سے اس موضوع کے تعلق سے احادیث کے تعلق سے دریافت نہ کرتے ہوں گے؟

کوفہ کی علمی اور حدیثی عظمت اور امام ابوحنیفہ کی علم حدیث میں گہرائی اور گیرائی بیان کرنے کا مقصد صرف اتنا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے جن بنیادوں پر قصر تخریج کی عمارت اُٹھائی ہے، وہ مضبوط نہیں ہیں۔

حدیث کی روایت نہ کرنا عدم علم کو مستلزم نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث کی روایت نہ کرنا ایک بات ہے اور حدیث سے واقف نہ ہونا دوسری بات ہے، حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کی روایتیں کم ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ان کو کم روایتیں معلوم تھیں؟ اگر امام ابوحنیفہ کی روایت سے کتب صحاح خالی ہونے کا یہ مطلب لیا جائے کہ ان کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو کیا کتبِ فقہ میں امام بخاری کی آراء نہ نقل کئے جانے سے یہ مطلب نکالنا درست ہوگا کہ وہ فقیہ نہیں تھے؟ جس طرح امام بخاری کی آراء سے کتب فقہ وخلافیات کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ فقیہ نہیں تھے، اسی طرح اہل الرائے حضرات کی روایتوں سے کتب حدیث کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ محدث نہیں تھے، یا ان کے پاس حدیث کا معتد بہ سرمایہ نہیں تھا؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں اہل الحدیث حضرات نے متعدد اہل الرائے حضرت سے باوجود مستحق ہونے کے ان سے روایت نہیں لی ہے اور روایت نہ لینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ اہل الرائے میں سے تھے، حضرات محدثین کے اس ظلم وتعصب کی جانب علامہ شام جمال الدین قاسمی، امام یحییٰ بن معین اور ابن عبدالبر وغیرہ نے بھی اشارات کئے ہیں، خود شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے الرفع والتکمیل میں اس کے تعلق سے متعدد نقول بہم پہنچائے ہیں، جہاں محدثین نے کسی سے محض اس کے اہل الرائے ہونے کی وجہ سے روایت نہیں لی۔

محدثین کے پاس لاکھوں احادیث کی حقیقت

اکثر لوگوں کو اس بات سے غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ سات لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے صحیح الجامع مرتب کی، (۱) امام مسلم نے مسلم شریف تین یا چار لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے تالیف کی، (۲)

---

(۱) تاریخ بغداد: 9/2۔

(۲) طبقات الحنابلہ: 1/338، دار المعرفۃ، بیروت۔

ابوداوٗد نے پانچ لاکھ احادیث سے سنن ابی داوٗد مرتب کی، (۱) یہ محدثین ملکوں اور شہروں میں گھومے تو ان کے پاس احادیث کا وسیع ذخیرہ ہوگیا اور اہل الرائے کوفہ تک محدود رہے، اس لئے ان کی معلومات کچھ ہزار حدیثوں سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

محدثین کا خاص طرز تھا کہ وہ دنیا بھر میں گھوم پھر کر ایک حدیث کے زیادہ سے زیادہ سند اور طرق تلاش کرتے تھے جیسا کہ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث میرے پاس سو طرق سے نہ ہو تو اس کی صحت معلوم نہیں ہوتی :

لَوْ لَمْ نَكْتُبِ الْحَدِيثَ مِنْ مِائَةِ وَجْهٍ مَا وَقَعْنَا عَلَى الصَّوَابِ ۔ (۲)

ابراہیم بن سعید جوہری کہتے ہیں اگر میرے پاس کسی حدیث کی سو سند نہ ہو تو اس حدیث کے معاملہ میں، میں خود کو یتیم سمجھتا ہوں :

كل حَدِيث لم يكن عندي من مائة وجه فأَنَا فِيهِ يتيم ۔ (۳)

پھر جیسے جیسے حدیث کے روات اور شیوخ کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، حدیث کے طرق اور سندوں میں اضافہ ہوتا گیا، مثلا: حضرت عمرؓ سے ایک حدیث مروی ہے، ان سے اس حدیث کی روایت کرنے والے چار افراد ہیں، پھر ان چاروں سے اس حدیث کو سننے والے چالیس افراد ہیں، پھر ان چالیس افراد سے روایت سننے والے چار سو افراد ہیں اور ان چار سو افراد سے اس روایت کو نقل کرنے والے چار ہزار افراد ہیں، اب ایک شخص ان چار ہزار افراد سے یہی ایک حدیث سنتا ہے تو چار ہزار سندوں کی وجہ سے وہ ایک حدیث چار ہزار حدیث ہوجاتی ہے، مختصر یہ سمجھئے کہ جو حال آبادی میں اضافہ کا ہے، دو سے دس، دس سے سو، سو سے ہزار، کچھ اسی طرح کا حال حدیث کی سند کا ہے، تو رسول پاک ﷺ سے زمانہ جتنا دُور ہوتا جائے گا، راویوں کی تعداد اتنی ہی بڑھتی جائے گی، حدیث کے طرق اور اسناد میں اضافہ ہوتا جائے گا، اس کی واضح مثال: ''انما الاعمال بالنیات'' والی حدیث ہے، اس کو حضور پاک ﷺ سے نقل کرنے والے حضرت عمرؓ ہیں، ان سے روایت کرنے والے ایک راوی ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے بڑھتے چلے گئے، یہاں تک کہ محدثین نے اس ایک حدیث کی سات سو سندیں تلاش کی ہیں۔ (۴)

(۱) مختصر تاریخ دمشق: 10/109، دار الفکر دمشق، سوریا۔

(۲) الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث: 2/595، مکتبۃ الرشد، الریاض۔

(۳) تاریخ بغداد: 6/618، دار الغرب الاسلامی، بیروت۔

(۴) فتح المغيث: 1/28۔

اب جن محدثین کے بارے میں ہم سنتے ہیں کہ ان کے پاس سات لاکھ، دس لاکھ اور پانچ لاکھ احادیث تھیں، تو اس کو اسی اضافہ سند پر قیاس کرنا چاہئے اور اسی اعتبار سے دیگر محدثین کے پاس لاکھوں کی تعداد میں احادیث تھیں، ورنہ اگر نفس حدیث کی بات کی جائے تو صحیح متصل مرفوع بلا تکرار احادیث کی تعداد صرف چار سے پانچ ہزار کے درمیان ہے، اس سے زائد نہیں ہے جیسا کہ اس کی صراحت حافظ ابن حجر نے کی ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

> ذكر أبو جعفر محمد بن الحسين في كتاب ''التمييز'' له ، عن شعبة و الثوري و يحيى بن سعيد القطان و ابن المهدي و أحمد بن حنبل و غيرهم ، أن جملة الأحاديث المسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم (يعني الصحيحة بلا تكرار) : أربعة آلاف وأربع مائة حديث ـ (۱)
>
> ابوجعفر محمد بن حسین ''کتاب التمییز'' میں امام شعبہ، ثوری، یحییٰ بن سعید القطان، ابن مہدی، احمد بن حنبل اور دیگر محدثین کے حوالہ سے لکھتے ہیں، متصل مرفوع (صحیح بلا تکرار احادیث) کی تعداد چار ہزار چار سو ہے۔
>
> عن أبي داود ، قال : ''نظرت في الحديث المسند فإذا هو أربعة آلاف حديث'' ، قلت : يقصد بالحديث المُسنَد : الحديث المتصل الصحيح ـ (۲)
>
> امام ابوداؤد سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں میں نے مسند احادیث میں غور کیا تو پایا کہ ان کی تعداد چار ہزار ہے، میں کہتا ہوں کہ مسند حدیث سے ان کی مراد متصل صحیح حدیث ہے۔

واضح رہے کہ اس میں ذکر کردہ ثوری، شعبہ، امام احمد بن حنبل، ابن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان سب کے سب امیر المومنین فی الحدیث ہیں، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ احادیث کے تقریباً تمام ذخیرہ پر ان کی نگاہ اور نظر ہے، ایسے میں ان کی یہ بات کتنی وزنی اور مستند ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) جامع العلوم والحکم: 9۔

(۲) النکت علی ابن الصلاح:992۔

یہ تو مرفوع متصل صحیح بلاتکرار حدیث کی تعداد ہوئی، اب اس میں احادیث احکام کی کیا تعداد ہے، ظاہر سی بات ہے کہ بہت ساری احادیث فضائل، زہد اور دیگر ابواب میں مذکور ہیں، ایسے میں یہ بات ہر عاقل پر روشن ہے کہ احکام کی حدیث کی تعداد اس تعداد سے یقیناً کم ہوگی، حافظ بیہقی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ احادیث جن پر حلال وحرام کا مدار ہے، ان کی تعداد پانچ سو ہے۔

سُئِل الإمام الشافعي ، كم أصول السنة (أي أصول الأحكام) ؟
فقال : خمس مأة ، فقيل له : كم منها عند مالك ؟ قال : كلها إلا
خمسة و ثلاثين ۔ (۱)

امام شافعی سے پوچھا گیا اُصول سنت کتنے ہیں، یعنی احکام کی احادیث، تو انھوں نے جواب دیا، پانچ سو ہیں، پھر پوچھا کہ امام مالک کے پاس ان میں سے کتنی تھیں تو فرمایا، تمام حدیثیں تھیں سوائے پَنتس احادیث کے۔

اگر ہم مان لیں کہ چلو پانچ سو نہیں حدیث حسن وغیرہ ملا کر دو ہزار کے قریب حلال وحرام کی احادیث کی تعداد ہے تو کیا ان دو ہزار احادیث کے حفظ وضبط سے بھی ائمہ احناف عاجز تھے؟ امام ابویوسفؒ کے بارے میں طبری نے لکھا ہے کہ ان کا حافظہ اس غضب کا تھا کہ کسی محدث کے درس میں شریک ہوتے تھے اور سن کر ہی پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے تھے اور پھر اس کو بغیر کسی تغیر وتبدل کے دوہرا دیتے تھے اور امام ابویوسف کثیر الحدیث تھے، (۲) کیا ایسوں کے لئے دو ہزار تین ہزار حدیثیں یاد کرنا بھی مشکل ہے؟ لہٰذا حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اہل الرائے کے پاس احادیث کم ہونے کی وجہ سے تخریج کی جو بات کہی ہے، وہ صحیح نظر نہیں آتی۔

درج بالا بحث سے یہ بات واضح ہے کہ احادیث کا سرمایہ یوں ہی کم ہے اور پھر جس قدر احکام میں احادیث کی ضرورت پڑتی ہے اس کا معتدبہ حصہ امام ابوحنیفہؒ کے پاس موجود تھا، پھر خود کوفہ میں علم حدیث کے امیر المومنین ایک نہیں، کئی کئی موجود تھے، ان سے کسی بھی مسئلہ میں استفادہ کیا جا سکتا تھا؛ لہٰذا قلت حدیث کو تخریج کی بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ ہے کہ کتاب الآثار اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بڑی تعداد میں حضرت ابراہیمؒ کے فتاویٰ منقول ہیں اور ان کے مطابق امام ابوحنیفہ کی رائے بھی ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ کے قول پر تخریج کرتے تھے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ لکھتے ہیں :

---

(۱) مناقب الشافعی:9151، تحقیق احمد صقر۔

(۲) الانتقاء:172۔

امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ اوران کے ہمعصروں کومسلک کوسب سے زیادہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے، کبھی کبھارہی اس سے تجاوز کرتے تھے، ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کو بڑی مہارت تھی، تخریجات کی مختلف صورتوں آپ نہایت باریک بیں تھے، فروعات میں پوری توجہ تھی، اگرتم میری باتوں کی حقیقت جاننا چاہتے ہوتو ابراہیم نخعی کے اقوال کوکتاب الآثار سے منتخب کرواور جامع عبدالرزاق سے اور مصنف ابن ابی شیبہ سے، پھراس کا موازنہ امام ابوحنیفہ کے مذہب سے کرو، تم پاؤگے کہ وہ اس ڈگر سے بہت کم ہٹے ہیں اور اس تھوڑے میں بھی وہ دیگر فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہرنہیں نکلے ہیں۔(۱)

یہ دلیل سابقہ دونوں دلیلوں سے قوی نظرآتی ہے اورکتاب الآثار کے مطالعہ سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے اجتہادی اقوال انھوں نے بکثرت بیان کئے ہیں اورزیادہ مقامات وہ ہیں، جہاں انھوں نے ابراہیم نخعیؒ کے قول کے مطابق ہی اپنی رائے بنائی ہے؛لیکن یہ پوراسچ نہیں ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ کتاب الآثار میں ایسے مقامات بھی کم نہیں ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ نے ابراہیم نخعیؒ کی رائے سے اختلاف کیا ہے اورابراہیم نخعیؒ کی رائے کے مقابلہ میں مکی اور مدنی فقہائے کرام کی رائے کو پسندکیا ہے،اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

حضرت محدث دہلویؒ کے نظریہ تخریج کے دلائل اورامام مالک

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے احناف کواہل الرائے میں سے قراردیا ہے اوراہل الحدیث اوراہل الرائے کے درمیان فرق وامتیاز ''تخریج'' کوقراردیا ہے،تخریج کے نظریہ کے لئے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دلائل ماقبل کے صفحات میں گذرچکے،حضرت شاہ صاحب جن دلائل کی بنیاد پراحناف کو یاامام ابوحنیفہ کواہل الرائے قرار دیتے ہیں،بعینہ ان ہی دلائل کی بنیاد پرتوامام مالک کوبھی اہل الرائے قراردیا جاسکتا ہے؛لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے کہیں بھول کربھی امام مالک کواہل الرائے میں شمارنہیں کیا ہے۔

اگرائمہ احناف اپنے کوفہ کے علماء ومشائخ سے ازحد عقیدت رکھتے تھے تو یہ بات امام مالک کے یہاں بھی ہے، وہ بھی اپنے فقہاء ومشائخ سے بےانتہا عقیدت رکھتے ہیں، اگرکتاب الآثار میں ابراہیم نخعیؒ کے اقوال بکثرت ملتے ہیں اوروہی فقہ حنفی کامسلک ومذہب قرارپاتا ہےتوامام مالک کی موطابھی فقہاء سبعہ،سعید بن المسیب اورنافع وغیرہ کے اقوال سےمملواورپُرہے۔

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:39۔

اب رہ گئی آخری بات کہ امام مالک کے پاس روایات کا بہت زیادہ ذخیرہ تھا اور امام ابوحنیفہؒ کے پاس کم تھا تو بحمد اللہ ہم اولاً اس کی حقیقت واضح کرتے چلے آئے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے عدم روایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بڑے محدث نہیں تھے، علاوہ ازیں کمی وبیشی ایک اضافی امر ہے، اگر ہم مان لیں کہ امام مالک سے امام ابوحنیفہ علم حدیث میں کم تر تھے تو اسی طرح امام شافعی بھی علم حدیث میں امام احمد سے کم تر تھے؛ لیکن اس سے کیا امام شافعی کی شان فقاہت میں کوئی کمی آتی ہے؟ اس موقع پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہم حافظ ذہبی کا وہ محاکمہ نقل کریں جو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے درمیان علم حدیث کے سلسلے میں کیا ہے :

وعلى الإنصاف، لو قال قائلٌ: بل هما سواء في عِلم الكتاب، والأول (أبو حنيفة) أعلم بالقياس، والثاني (مالك) أعلم بالسنة، وعنده عِلمٌ جَمٌّ من أقوال كثيرٍ من الصحابة، كما أن الأول أعلمُ بأقاويل علي وابن مسعود وطائفةٍ ممن كان بالكوفة من أصحاب رسول الله فرضي الله عن الإمامين، فقد صِرنا في وقتٍ لا يقدِرُ الشخص على النطق بالإنصاف، نسأل الله السلامة ـ (۱)

اور اگر انصاف کی بات کی جائے تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ دونوں (امام مالک اور امام ابوحنیفہ) کتاب اللہ کے علم میں برابر تھے اور امام ابوحنیفہ قیاس میں امام مالک سے بڑھ کر تھے، اور امام مالک کو حدیث کا علم زیادہ تھا اور امام مالک کے پاس بہت سارے صحابہ کے اقوال کا علم تھا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کو حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور کوفہ میں بسنے والے صحابہ کرام کا زیادہ علم تھا، اللہ دونوں امام سے راضی ہو، ہم ایسے عہد میں جی رہے ہیں جب کسی شخص کے اندر انصاف کے ساتھ بات کرنے کا یارا نہیں ہے، اللہ سے ہی سلامتی کے طلب گار ہیں۔

حافظ ذہبیؒ اپنے زمانہ کا شکوہ کر رہے ہیں، اگر وہ آج کے حالات دیکھتے اور ایسے لوگوں سے ان کا سابقہ پڑتا جن کا کام ہی ائمہ احناف کی شان میں دریدہ دہنی اور یاوہ گوئی ہے تو وہ نہ جانے کیا کہتے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا تیسرا دعویٰ یہ رہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بکثرت ابراہیم نخعی کی پیروی کرتے ہیں، اور شاذ ونادر ہی ان کے اقوال سے عدول کرتے ہیں، ہم ذیل میں کتاب الآثار سے کچھ ایسے آثار نقل کر رہے ہیں جہاں

(۱) سیر أعلام النبلاء:1128۔

امام ابوحنیفہؒ نے بصراحت ابراہیم نخعیؒ کے اقوال سے عدول کیا ہے اور ایسے مقامات کم نہیں ہیں، ہم نے مقالہ کی طوالت کے پیش نظران تمام مسائل کی نشاندہی نہیں کی ہے جہاں امام ابوحنیفہ کی راہ ابراہیم نخعیؒ سے الگ ہوتی ہے، اگر سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوجائے گی کہ ابراہیم نخعیؒ کے اقوال سے امام ابوحنیفہ کی مخالفت اس قدر کم نہیں ہے کہ وہ کسی درجہ میں قابل لحاظ ہی نہ ہو۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ کی مخالفت

سردست ہم صرف کتاب الآثار کی ورق گردانی کرتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں امام محمدؒ نے اپنے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وضاحت کردی ہے، جس سے تقابل بہت آسان ہوجاتا ہے، اور کتاب الآثار کی ورق گردانی ہمیں بتاتی ہے کہ امام صاحب نے فقہائے کوفہ کے علاوہ مکہ اور مدینہ کے فقہاء سے بھی استفادہ کیا ہے اور ان کی فقہی فکر کی تشکیل میں صرف کوفہ نہیں؛ بلکہ حجاز کا بھی اہم حصہ ہے، مقالہ اس کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ ہم کتاب الآثار کے وہ تمام اقتباسات نقل کردیں، جس میں فقہ نخعی سے عدول ہے؛ اختصار کے ساتھ کچھ مثالیں پیش ہیں۔

● مُحَمَّدٌ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الرَّجُلِ يَقْدَمُ مِنْ سَفَرٍ فَتُقَبِّلُهُ خَالَتُهُ أَوْ عَمَّتُهُ ، أَوِ امْرَأَةٌ مِمَّنْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ نِكَاحُهَا ، قَالَ : ''لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا قَبَّلَ مَنْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ نِكَاحُهَا ، وَلَكِنْ إِذَا قَبَّلَ مَنْ يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُهَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْحَدَثِ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَهَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا وَلَا نَرَى فِي الْقُبْلَةِ وُضُوءًا عَلَى حَالٍ إِلَّا أَنْ يَمْذِيَ فَيَجِبُ عَلَيْهِ لِلْمَذْيِ الْوُضُوءُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعیؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سفر سے واپس آئے اور عورتیں اس کا بوسہ لیں، تو اگر بوسہ لینے والی خواتین محارم ہیں، تو وضو نہیں ٹوٹتا، اگر بوسہ لینے والی عورتیں غیر محرم ہیں تو وضو ٹوٹ جائے گا؛ کیوں کہ یہ بمنزلہ حدث کے ہیں، اس پر امام محمد کہتے ہیں: یہ ابراہیم کا قول ہے اور ہماری رائے اس کے برخلاف ہے، بوسہ لینے والی عورتیں چاہے محرم ہوں یا غیر محرم، کسی بھی حال میں روزہ نہیں ٹوٹتا، ہاں! یہ کہ بوسہ کے خیال سے مذی نکل آئے تو مذی نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/35-34، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، أَنَّهُ قَالَ : ''فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَتْرُكُ الظُّهْرَ حَتَّى إِذَا كَانَ فِي آخِرِ الْوَقْتِ اغْتَسَلَتْ وَصَلَّتِ الظُّهْرَ ، ثُمَّ صَلَّتِ الْعَصْرَ ، ثُمَّ تَمْكُثُ ، حَتَّى إِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ تَرَكَتِ الصَّلَاةَ حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ وَقْتِهَا اغْتَسَلَتْ ، وَصَلَّتِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ حَتَّى تَفْرُغَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِالْحَدِيثِ الْآخَرِ أَنَّهَا تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ وَقْتِ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي فِي الْوَقْتِ الْآخَرِ ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا عِنْدَنَا إِلَّا غُسْلٌ وَاحِدٌ حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ إِقْرَائِهَا ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ۔ (۱)

مستحاضہ (جس عورت کوحیض کے بعد بھی خون آتا رہے) کے بارے میں ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ ظہر کی نماز کا جب آخری وقت ہوتو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، پھراسی غسل سے وہ عصر کی نماز پڑھے گی، پھر رکی رہے گی، جب مغرب کا وقت بالکل آخری ہوگا تو وہ غسل کرے گی اور مغرب اور عشاء کی نماز پڑھے گی، امام محمد فرماتے ہیں: ہم ابراہیم نخعی کی اس رائے کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ ہماری رائے اس حدیث کے مطابق ہے، جس میں حکم دیا گیا ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت وضوکرے گی اور آخروقت میں نماز پڑھے گی، اور جب اس کا خون بند ہوجائے گا تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ : ''إِذَا أَصْبَحَ ، وَلَمْ يُوتِرْ ، فَلَا وِتْرَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، يُوتِرُ عَلَى كُلِّ حَالٍ إِلَّا فِي سَاعَةٍ تُكْرَهُ فِيهَا الصَّلَاةُ حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ حَتَّى تَبْيَضَّ ، أَوْ يَنْتَصِفَ النَّهَارُ حَتَّى تَزُولَ أَوْ عِنْدَ احْمِرَارِ الشَّمْسِ حَتَّى تَغِيبَ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ۔ (۲)

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 87-89، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 338-339، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں، اگر کسی شخص نے عشاء کی نماز پڑھی اور وتر نہیں پڑھا، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو وتر پڑھنے کا وقت ختم ہوگیا، امام محمد فرماتے ہیں: ہم اس رائے کے قائل نہیں ہیں: وہ اس پورے دن مکروہ اوقات کے علاوہ میں وتر کی قضاء پڑھ سکتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: ''إِذَا دَخَلَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْقَوْمُ رُكُوعٌ، فَلْيَرْكَعْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْتَدَّ'' قَالَ مُحَمَّدٌ: وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا، وَلَكِنْ يَمْشِي عَلَى هِينَةٍ حَتَّى يُدْرِكَ الصَّفَّ فَيُصَلِّيَ مَا أَدْرَكَ، وَيَقْضِي مَا فَاتَهُ۔ (۱)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں: جب کوئی مسجد میں اس حال میں داخل ہو کہ جماعت کھڑی ہوچکی ہو، اور لوگ رکوع میں ہوں تو تیز چل کر رکوع میں شامل ہوجانا چاہئے، امام محمدؒ فرماتے ہیں، ہماری رائے اس کے خلاف ہے، وہ آہستہ حسب سابق چلے، یہاں تک کہ صف میں پہنچے، جتنی نماز جماعت کے ساتھ ملے، اسے ادا کرے اور جو چھوٹ گئی، اسے مکمل کرے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ قَالَ: رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ يَتَقَدَّمُ الْجَنَازَةَ وَيَتَبَاعَدُ عَنْهَا فِي غَيْرِ أَنْ يَتَوَارَى عَنْهَا قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا نَرَى بِتَقَدُّمِ الْجَنَازَةِ بَأْسًا إِذَا كَانَ قَرِيبًا مِنْهَا، وَالْمَشْيُ خَلْفَهَا أَفْضَلُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ۔

جنازہ کے ساتھ چلنے میں ابراہیم نخعی کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ جنازہ سے کافی آگے بڑھ جایا کرتے تھے، ہاں! اتنی دور نہیں جایا کرتے تھے کہ نظروں سے اوجھل ہوجائیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں: جنازہ کے آگے چلنے میں کوئی ہرج نہیں ہے، جب کہ زیادہ دُوری نہ ہو؛ لیکن جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/347، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

فِي السِّنَّوْرِ تَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ ، قَالَ : ''هِيَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ لَا بَأْسَ بِشُرْبِ فَضْلِهَا'' فَسَأَلْتُهُ : أَيُتَطَهَّرُ بِفَضْلِهَا لِلصَّلَاةِ ؟ فَقَالَ : ''إِنَّ اللّٰهَ قَدْ أَرْخَصَ الْمَاءَ ، وَلَمْ يَأْمُرْهُ ، وَلَمْ يَنْهَهُ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : غَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ ، وَإِنْ تَوَضَّأَ مِنْهُ أَجْزَأَهُ ، قَالَ ، وَكَذٰلِكَ شُرْبُ غَيْرِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ ، وَإِنْ شَرِبَهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ ، قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی سے ایسے پانی کے پینے اور وضو کے بارے میں سوال کیا گیا، جس میں بلی منھ ڈال چکی ہو، ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ بلی گھر میں گھومتی رہتی ہے، اس کا بچا ہوا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر ان سے بلی کے منھ ڈالے پانی سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ اس بارے میں اللہ نے رُخصت دی ہے، نہ حکم دیا ہے اور نہ منع کیا ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: بلی نے جس پانی میں منھ ڈال دیا ہو، اگر اس سے وضو کرلیا جائے تو وضو درست ہوجائے گا؛ لیکن بہتر یہ ہے کہ دوسرا پانی استعمال کیا جائے، اسی طرح بلی کا بچا ہوا پانی پینا جائز ہے؛ لیکن پسندیدہ یہ ہے کہ دوسرا پانی پیا جائے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: میری رائے وہی ہے جو امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، فِي ''الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ بَوْلُ الصَّبِيِّ ، قَالَ : إِذَا لَمْ يَكُنْ أَكَلَ وَشَرِبَ أَجْزَأَكَ أَنْ تَصُبَّ الْمَاءَ صَبًّا'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَعْجَبُ ذٰلِكَ أَنْ تَغْسِلَهُ غَسْلًا ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

کپڑے میں شیر خوار بچے کا پیشاب لگ جائے تو ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ اس پر سے پانی بہا دیا جائے، امام محمد فرماتے ہیں: مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ ایسے کپڑے کو باقاعدہ دھویا جائے اور یہی رائے امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے۔

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی : 1/11-13، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/53-54، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الرَّجُلِ يَقُصُّ أَظْفَارَهُ أَوْ يَأْخُذُ مِنْ شَعْرِهِ ، قَالَ : ''يَمُرُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَسَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ : ''رُبَّمَا قَصَصْتُ أَظْفَارِي ، وَأَخَذْتُ مِنْ شَعْرِي وَلَمْ أُصِبْهُ الْمَاءَ حَتَّى أُصَلِّيَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهِ نَأْخُذُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ جو شخص ناخن تراشے یا پھر بال اُکھاڑے یا کاٹے ،تو انگلیوں پر یا جہاں سے بال اُکھاڑے گئے ہیں، وہاں پانی بہادے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: میں نے امام ابوحنیفہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: ''بسا اوقات میں نے ناخن تراشیا یا پھر بال اکھاڑے؛ لیکن بغیر دھوئے اور پانی بہائے میں نے نماز پڑھی ہے''، امام محمد فرماتے ہیں: میری بھی رائے یہی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : لَا يُجْزِئُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَمْسَحَ صُدْغَيْهَا حَتَّى تَمْسَحَ رَأْسَهَا كَمَا يَمْسَحُ الرَّجُلُ ''قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَقُولُ : إِذَا مَسَحَتْ مَوْضِعَ الشَّعْرِ فَمَسَحَتْ مِنْ ذَلِكَ مِقْدَارَ ثَلَاثِ أَصَابِعَ أَجْزَأَهَا وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَمْسَحَ كَمَا يَمْسَحُ الرَّجُلُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ۔ (۲)

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: عورت کے لئے وضو کے دوران محض کنپٹیوں کا مسح کرنا کافی نہیں؛ بلکہ اس کو ایسے ہی مسح کرنا ضروری ہے جیسے مرد مسح کرتے ہیں، امام محمد فرماتے ہیں: ہماری رائے یہ ہے کہ جب کسی عورت نے اس طرح مسح کیا کہ سر پر تین انگلی کے برابر مسح ہوگیا تو بس کافی ہے؛ ہاں! زیادہ بہتر اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ بھی ایسے ہی مسح کرے، جیسے مرد مسح کرتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی :1/65، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی :1/74-75، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

إِبْرَاهِيمَ ، أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُؤَذِّنِ يَتَكَلَّمُ فِي أَذَانِهِ ، قَالَ : لَا آمُرُهُ وَلَا أَنْهَاهُ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ لَا يَفْعَلَ ، وَإِنْ فَعَلَ لَمْ يَنْقُضْ ذَلِكَ أَذَانَهُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ موذن اگر دوران اذان کلام (بات چیت کرے) تو میں نہ اس کی اجازت دوں گا اور نہ منع کروں گا، امام محمد فرماتے ہیں: اس بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ مؤذن ایسا نہ کرے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے اذان فاسد نہیں ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ ، وَالْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ ، قَالَا : كُنَّا عِنْدَ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِذْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ ، فَقَامَ يُصَلِّي فَقُمْنَا خَلْفَهُ ، فَأَقَامَ أَحَدَنَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ ، ثُمَّ قَامَ بَيْنَنَا ، فَلَمَّا فَرَغَ ، قَالَ : هَكَذَا ، اصْنَعُوا إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً ، وَكَانَ إِذَا رَكَعَ طَبَّقَ وَصَلَّى بِغَيْرِ أَذَانٍ ، وَلَا إِقَامَةٍ ، وَقَالَ : ''يُجْزِئُ إِقَامَةُ النَّاسِ حَوْلَنَا'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الثَّلَاثَةِ ، وَلَكِنَّا نَقُولُ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً تَقَدَّمَهُمْ إِمَامُهُمْ ، وَصَلَّى الْبَاقِيَانِ خَلْفَهُ ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ فِي التَّطْبِيقِ كَانَ يُطَبِّقُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ ، ثُمَّ يَجْعَلُهُمَا بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ ، وَلَكِنَّا نَرَى أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ رَاحَتَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ ، وَيُفَرِّجَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ تَحْتَ الرُّكْبَتَيْنِ ، وَأَمَّا صَلَاتُهُ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ فَذَلِكَ يُجْزِئُ وَالْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ أَفْضَلُ ، وَإِنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤَذِّنْ فَذَلِكَ أَفْضَلُ مِنَ التَّرْكِ لِلْإِقَامَةِ ؛ لِأَنَّ الْقَوْمَ صَلَّوْا جَمَاعَةً ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 100-101، دارالنشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 211، دارالنشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔

اس پوری روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی علقمہ اور اسود سے روایت کرتے ہیں کہ ان کو ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعودؓ نے نماز پڑھائی، تین آدمی تھے، تینوں کو ایک ہی صف میں کھڑا کیا، ایک کو دائیں اور ایک کو بائیں، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ جب تم تین آدمی ہو تو ایسے ہی کیا کرو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ رکوع میں تطبیق فرماتے تھے (تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ملا کر دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھ لیا جائے) اور وہ نماز بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی، امام محمد فرماتے ہیں: ہم اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کے قول وفعل پر عمل نہیں کرتے، ہماری رائے یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں اگر تین آدمی ہوں تو ایک آگے کھڑا ہو اور بقیہ دو اس کے پیچھے، اور تطبیق پر بھی ہمارا عمل نہیں ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ دونوں ہتھیلیاں دونوں گھٹنوں پر رکھی جائے، گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے میں انگلیاں ملا کر نہیں؛ بلکہ کشادہ اور پھیلا کر رکھی جائے، جہاں تک بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھنے کی بات ہے تو اس سے نماز ہو جاتی ہے؛ لیکن اذان واقامت کہنا افضل ہے، اگر اقامت کہی جائے؛ لیکن اذان نہ دی گئی ہو تو وہ اذان واقامت دونوں نہ کہنے سے بہتر ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي ''الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ فِي طَرَفِ ذَكَرِهِ ، وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ ، قَالَ : يَضَعُ كَفَّيْهِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْحَصَى ، فَيَمْسَحُ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ، ثُمَّ يُصَلِّي ''قَالَ حَمَّادٌ : فَقُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ : فَكَيْفَ تَفْعَلُ أَنْتَ ؟ قَالَ : إِذَا وَجَدْتُ ذٰلِكَ فَإِنِّي أُعِيدُ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ ، وَهُوَ أَوْثَقُ فِي نَفْسِي قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ يَمْضِيَ عَلَى صَلَاتِهِ ، وَلَا يُعِيدَ ، وَلَا يَضْرِبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ ، وَلَا يَمْسَحَ بِوَجْهِهِ وَلَا يَدَيْهِ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّ ذٰلِكَ خَرَجَ مِنْهُ بَعْدَ الْوُضُوءِ ، فَإِذَا اسْتَيْقَنَ ذٰلِكَ أَعَادَ الْوُضُوءَ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/412، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ایک شخص نماز کے دوران اپنے عضوتناسل کے سرے پر کچھ تری پاتا ہے تو وہ کیا کرے، (شبہ یہ ہے کہ شاید یہ پیشاب کا قطرہ ہو) ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اگر میرے ساتھ ایسا ہوتا ہے تو میں وضو اور نماز دونوں کو دُہراتا ہوں، امام محمد فرماتے ہیں ہماری رائے یہ ہے کہ مصلی نماز پڑھتا رہے، اس کو نہ وضو دوبارہ دہرانے کی ضرورت ہے، اور نہ مسح کی، ہاں! اگر اس کو یقین ہوجائے کہ وہ قطرہ وضو کے بعد نکلا ہے تو وہ وضو کو دہرالے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَرْأَةِ تَمُوتُ مَعَ الرِّجَالِ ، قَالَ : ''يُغَسِّلُهَا زَوْجُهَا ، وَكَذَلِكَ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ مَعَ النِّسَاءِ غَسَّلَتْهُ امْرَأَتُهُ'' قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : أَكْرَهُ أَنْ يُغَسِّلَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ ، إِنَّ الرَّجُلَ لَا عِدَّةَ عَلَيْهِ ، وَكَيْفَ يُغَسِّلُ امْرَأَتَهُ ، وَهُوَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا ؟ وَيَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِأُمِّهَا ؟ (۱)

حماد، ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت کے انتقال پر اس کا شوہر اس کو غسل دے سکتا ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد اپنی بیوی کو غسل دے، امام محمد فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ کا قول ہی ہم اس مسئلہ میں اختیار کرتے ہیں، اور اس قول کی دلیل ہے کہ بیوی کے موت کے بعد مرد پر کوئی عدت نہیں ہے (جس سے خفیف سا رشتہ نکاح باقی رہنے کا وہم ہو) وہ اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے، اور اگر ہم بستر نہ ہوا ہو تو اس کے دوسرے شوہر کی بیٹی سے بھی شادی کر سکتا ہے (یہ تمام باتیں بتاتی ہیں کہ شوہر اس میت بیوی کے لئے غیر اور نامحرم ہو چکا ہے)۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَرْأَةِ تَجْلِسُ فِي الصَّلَاةِ ، قَالَ : ''تَجْلِسُ كَيْفَ شَاءَتْ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : أَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَجْمَعَ رِجْلَيْهَا فِي جَانِبٍ ، وَلَا تَنْتَصِبَ انْتِصَابَ الرَّجُلِ ۔ (۲)

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 2/36-37، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) کتاب الاثار للامام محمد: 609، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت نماز میں جیسے چاہے بیٹھ سکتی ہے، امام محمد فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وہ مرد کی طرح نہ بیٹھے؛ بلکہ وہ اپنے پاؤں کو ایک جانب نکال کو بیٹھے۔

نوٹ : اس کے علاوہ مزید اس طرح کے مسائل ڈھونڈنے سے جہاں امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں پچاس سے بھی زائد مثالیں محض کتاب الآثار سے مل جاتی ہیں، اگر ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ کے اختلافات کو از اول تا آخر کھنگالا جائے تو یقیناً اس کی تعداد بہت بڑھ جائے گی اور اس میں مزید کئی گنا اضافہ ہوجائے گا، اگر ہم ابراہیم نخعی کے ساتھ اختلاف کرنے میں امام ابویوسف وامام محمد یا ان مین سے کسی ایک کو بھی شامل کرلیں تو ان اختلافات کی مقدار مزید بڑھ جائے گی۔

ان تمام مثالوں میں یہ بات واضح ہوکر سامنے آتی ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ بلکہ امام محمد بھی ابراہیم نخعی کے اجتہاد کے پابند نہیں ہیں؛ بلکہ وہ کھلے عام دلیل کی روشنی میں اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، جہاں ان سے اتفاق کرتے ہیں، وہاں تخریج کی بنیاد پر نہیں اور ان کے اقوال کو لازم سمجھ کر نہیں؛ بلکہ ان مقامات میں دونوں کا اجتہاد ایک ہوجاتا ہے، اجتہاد میں توافق کی بناء پر امام صاحب ابراہیم نخعی کے ہمنوا ہوتے ہیں نہ کہ ان کے قول کو لازم سمجھ کر۔

اب ہم ذیل میں چندوہ مثالیں ذکر کریں گے جن سے واضح ہوگا کہ امام صاحب نے نہ صرف ابراہیم نخعیؒ کے قول کو ترک کیا ہے؛ بلکہ فقہاء کوفہ کو چھوڑ کر اس معاملہ میں مکی اور مدنی فقہ سے اور فقہاء سے استفادہ کیا ہے :

- مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَجْلِسُ خَلْفَ الْإِمَامِ قَدْرَ التَّشَهُّدِ ثُمَّ يَنْصَرِفُ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ الْإِمَامُ ، قَالَ : ''لَا يُجْزِئُهُ'' وَقَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ : ''إِذَا جَلَسَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ أَجْزَأَهُ'' قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : قَوْلِي قَوْلُ عَطَاءٍ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ عَطَاءٍ نَأْخُذُ نَحْنُ أَيْضًا ۔ (۱)

جو شخص امام کے پیچھے تشہد کے بقدر بیٹھے (قعدہ اخیرہ میں) اور پھر امام کے سلام پھیرنے سے قبل چلا جائے، ایسے شخص کے بارے میں ابراہیم نخعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوئی اور عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ جب وہ امام کے پیچھے تشہد

(۱) کتاب الاثار، الامام الحافظ ابی عبداللہ محمد بن الحسن الشیبانی: 1/475، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

کے بقدر بیٹھ چکا تو اس کی نماز ہوجائے گی ، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں عطا کا قول میرا قول ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی عطاء کے ہی قول کو اختیار کرتے ہیں۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : ''إِذَا تَخَالَجَكَ أَمْرَانِ ، فَظُنَّ أَنَّ أَقْرَبَهُمَا إِلَى الْحَقِّ أَوْسَعُهُمَا'' مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ مِغْوَلٍ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ ، أَنَّهُ قَالَ : ''يُعِيدُ مَرَّةً'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهِ نَأْخُذُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

جب کسی کو نماز میں شک ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو اس بارے میں عطا بن ابی رباح کا قول یہ ہے کہ پہلی مرتبہ ہو تو نماز کو لوٹانا چاہئے، امام محمد فرماتے ہیں کہ مجھے یہی قول پسند ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ ، قَالَ : قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ : إِنَّ فُلَانًا عَطَسَ ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَشَمَّتَهُ فُلَانٌ ، قَالَ : ''مُرْهُ فَلَا يَعُودَنَّ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهَذَا نَأْخُذُ ، الْخُطْبَةُ بِمَنْزِلَةِ الصَّلَاةِ لَا يُشَمَّتُ فِيهَا الْعَاطِسُ ، وَلَا يُرَدُّ فِيهَا السَّلَامُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : ''يُرَدُّ السَّلَامُ وَيُشَمَّتُ الْعَاطِسُ ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ۔ (۳)

جب جمعہ کا خطبہ شروع ہو، ایسے میں اگر کوئی سلام کرے، یا کسی کو چھینک آجائے اس کا جواب دینے کے بارے میں سعید بن المسیب کی رائے یہ ہے کہ نہ سلام کا جواب دیا جائے اور نہ چھینک کا، جب کہ ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ سلام اور چھینک کا جواب

(۱) کتاب الآثار للامام محمد:463۔

(۲) کتاب الآثار للامام محمدؒ:470،471،472۔

(۳) کتاب الآثار للامام محمدؒ:469۔

دیا جائے، امام محمد فرماتے ہیں ہم ابراہیم نخعی کے قول کو اختیار نہیں کرتے ہیں، ہم اس مسئلہ میں سعید بن المسیب کا قول اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

کتاب الآثار حضرت شاہ ولی اللہؒ کے موقف کی دلیل نہیں؛ بلکہ ان کی بات کی تردید کرتی ہے اور اس بات کو بخوبی واضح کرتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے قول اور مسلک میں کسی علاقائی حد بندی میں محدود نہیں رہے؛ بلکہ انھوں نے ہر جگہ سے کسب فیض کیا ہے، چاہے وہ کوفی فقہ ہو، مکی فقہ ہو یا مدنی فقہ ہو اور حضرت شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ: ''وہ ابراہیم کے اقوال سے باہر نہیں جاتے اور اگر ابراہیم کے اقوال سے کہیں باہر نکلتے بھی ہیں تو فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہر نہیں جاتے'' اس کی بہترین تردید خود کتاب الآثار کر رہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بات کی تردید خود امام شافعی کی کتاب الام میں باب اختلاف علی وعبداللہ بن مسعودؓ سے ہوتی ہے، جس میں امام شافعی نے ان مسائل کی نشاندہی کی ہے، جہاں احناف نے یا امام ابوحنیفہؒ نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول سے اختلاف کیا ہے اور یہ باب خاصا طویل ہے، تعجب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ امام شافعی کے ساتھ خصوصی شغف رکھتے ہیں اور ان کی کتابوں میں کتاب الام کا حوالہ بھی ملتا ہے، ان کی نظر کیسے اس باب میں چوک گئی؟ حضرت امام شافعی کا طرز عمل اس باب میں یہ ہے کہ وہ اولاً حضرت علیؓ یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہی رائے نقل کرتے ہیں اور پھر بتاتے ہیں کہ اس مسئلہ پر احناف کا عمل نہیں ہے، امام شافعی نے اس کا اہتمام کیا ہے کہ ہر اہم فقہی باب میں ان حضرات کی رائے نقل کرنے کے بعد یہ بتایا جائے کہ اس رائے پر احناف عمل نہیں کرتے ہیں، (۱) صرف نمونہ کے لحاظ سے ایک مثال ذکر کی جاتی ہے :

> أَخْبَرَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ أَنَّ عَلِيًّا سُئِلَ عَنْ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ فَقَالَ : مَا يُرِيدُ إِلَى خُلُوفِ فِيهَا وَلَيْسُوا يَقُولُونَ بِهَذَا يَقُولُونَ : لَا بَأْسَ بِقُبْلَةِ الصَّائِمِ ۔ (۲)
>
> عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے ایسے روزہ دار کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا ہو، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ شاید وہ اپنے منھ کی بو کو برقرار نہیں رکھنا چاہتا ہے، جب کہ احناف کا قول حضرت علیؓ کے اس قول کے مطابق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ روزہ دار کے بوسہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

---

(۱) دیکھئے: کتاب الام للامام الشافعی: ۷/۱۷۲ تا ۷/۲۰۰۔

(۲) کتاب الام ۷/۱۹۹۔

رواس قلعہ جی عالم عرب کے مشہور محقق ہیں اور انھوں نے اسلاف کی فقہ پر بڑا معتبر اور وقیع کام کیا ہے، اور ہر شخصیت کی فقہی آراء کا علاحدہ موسوعہ تیار کیا ہے، ان کی اس پہل کی اہل علم نے ستائش کی ہے، ان کا ایک فقہی موسوعہ حضرت ابراہیم نخعیؒ پر ہے، جس میں انھوں نے حضرت ابراہیم نخعی کے تمام اجتہادی آراء کو تفصیل کے ساتھ مزین کیا ہے، کتاب کے پہلے باب میں جہاں انھوں نے حضرت ابراہیم نخعی کی شخصیت اور ان کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی گفتگو کی ہے، وہیں ایک باب انھوں نے اس عنوان سے بھی قائم کیا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی کی شخصیت کا فقہ حنفی پر کیا اثر پڑا ہے، اس باب میں انھوں نے پہلی بات تو یہ کہی ہے کہ وہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے تجزیہ سے بالکل متفق ہیں کہ ابراہیم نخعی کے اقوال ہی فقہ حنفی کا مصدر اور سرچشمہ ہیں اور ان ہی کے اقوال پر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تخریج کرتے ہیں، اس دعویٰ کو انھوں نے یہ کہہ کر مؤکد کیا ہے :

> ولقد اخذت عينة مؤلفة من مائة مسألة فرعية من فقه ابراهيم النخعي ، فوجدت أن أباحنيفة يوافقه في أربع وثمانين مسألة ويخالفه في ست عشرة مسألة ، نعم ان اباحنيفة اخذ فقه ابراهيم النخعي ، ولكن اخذه كان اخذ العالم المجتهد الواعي ، عن المجتهد الواعي ۔ (۱)
>
> میں نے ابراہیم نخعیؒ اور حنیفہؒ کے فروعی مسائل کا تقابلی جائزہ لیا تو پایا کہ سو مسائل میں سے ۸۴ مسائل میں دونوں متفق ہیں اور ۱۶ مسائل میں دونوں میں اختلاف ہے، ہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ امام ابوحنیفہ کا ابراہیم نخعی کی فقہ کو اختیار کرنا اسی قبیل سے ہے جس قبیل سے ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرتا ہے۔

اولاً تو یہ رائے بذات خود قابل تنقید نظر آتی ہے؛ کیوں کہ محض کتاب الاثار کے مطالعہ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ابراہیم نخعی کے امام ابوحنیفہ کی مخالفت تقریباً پچاس سے زائد ہے، ایسے میں ان کا محض سولہ کی تعداد بیان کرنا درست نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مربی، علمی سرپرست اور ماموں حضرت علقمہؒ کے فقہی آراء پر عبدالرحمٰن یوسف اسماعیل ملاوی نے اپنے ایم اے کا مقالہ جامعہ اُم القریٰ میں لکھا ہے، اس میں انھوں نے حضرت علمقہ کے فقہی آراء اور احناف کے فقہی آراء کا تقابلی مطالعہ کیا ہے، اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

(۱) موسوعۃ فقہ ابراہیم النخعی: ۱/ ۱۵۰۔

وقد بلغت المسائل التی جمعتها لعلقمة مائة وتسع مسائل تأثر الحنفية فيها فی احدی وثمانین مسألة ، وهذا دلیل واضح علی تأثر الحنفية بفقه علقمة بن قيس النخعی ۔ (۱)

اگر سو میں سے چوراسی مسائل میں نخعی کی موافقت کی بناء پر نظریہ تخریج درست ٹھہرتا ہے تو اس کے بالمقابل ۱۰۹ میں سے ۸۱ مسائل میں موافقت کی بناء پر علقمہ کی تخریج کا نظریہ کیوں نہ تسلیم کیا جائے، بالخصوص جب کہ امام ابوحنیفہ نخعی سے زیادہ علقمہ کی فقاہت کے قائل ہیں؛ چنانچہ آپ کا ہی مناظر شاہ ولی اللہ نے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''اگر شرف صحبت کا پاس نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے زیادہ فقیہ ہیں''۔

اور اگر محض موافقت ہی نظریہ تخریج کے لئے کافی مانا جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمرؓ کی فقہی آراء میں کافی موافقت ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کا قول ملنے پر اپنی فقہی رائے ترک کردیتے تھے اور یہ فرماتے تھے کہ اگر سارے لوگ بھی کسی الگ وادی میں چلیں اور حضرت عمرؓ الگ وادی میں چلیں تو میں عمر کی وادی میں چلنا پسند کروں گا، ان تاثرانہ اقوال اور فقہی آراء میں موافقت کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو حضرت عمرؓ کے قول پر تخریج کرنے والا کیوں نہ مانا جائے۔

نظریہ تخریج کی عدم وضاحت اور اُلجھن

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان جوہری فرق ''تخریج'' کو قرار دیا؛ لیکن تخریج کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریہ میں کچھ اُلجھن سی محسوس ہوتی ہے، مثلاً ماقبل میں آپ نے ملاحظہ کیا کہ انھوں نے اہل حدیث کے بالمقابل تخریج کو احناف یا اہل الرائے کا شعار وطرز عمل قرار دیا اور اسی کو اہل حدیث اور اہل الرائے میں وجہ امتیاز بیان کیا؛ لیکن ایک جگہ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل محدثین کے بھی یہاں جاری ہے :

وَكَانَ أهل التَّخْرِيج مِنْهُم يخرجُون فِيمَا لَا يجدونه مُصَرحًا ، ويجتهدون فِي الْمَذْهَب ، وَكَانَ هَؤُلَاءِ ينسبون إِلَى مَذْهَب أحدهم فَيُقَال : فلَان شَافِعِيّ ، وَفُلَان حَنَفِيّ ۔ (۲)

(۱) فقہ علقمہ بن قیس النخعی فی العبادات واثرہ فی الفقہ الحنفی: ۳۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ:1/261۔

اوراہل حدیث میں سے تخریج کرنے والے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی صریح قول نہیں پاتے تھے تو وہ تخریج کرتے ہوئے اور یہ لوگ مجتھد فی المذہب کے درجہ پر تھے اور یہ لوگ کسی ایک جانب منسوب نہیں کئے جاتے تھے جیسا کہ دوسروں کو حنفی شافعی کہا جاتا تھا۔

مزید برآں حضرت شاہ ولی اللہؒ اسی مبحث میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل ہر ایک کے یہاں ہوا ہے (مراد اہل الرائے اور اہل الحدیث ہیں): ''فَوَقَعَ التَّخْرِيجُ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ وَكَثُرَ ''(تخریج کا عمل ہر مذہب میں بکثرت ہوا ہے)۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہؒ ہی اسی مبحث میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل دوصدی کے بعد ہوا ہے، یعنی تیسری صدی میں :

إِنَّ الكُتُبَ وَالمَجْمُوعَاتِ مُحْدَثَةٌ ، وَالقَوْلُ بِمَقَالَاتِ النَّاسِ ، وَالفُتْيَا بِمَذْهَبِ الوَاحِدِ مِنَ النَّاسِ وَاتِّخَاذِ قَوْلِهِ وَالحِكَايَةِ لَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، وَالتَّفَقُّهِ عَلَى مَذْهَبِهِ ، لَمْ يَكُنْ النَّاسُ قَدِيمًا عَلَى ذٰلِكَ فِي القَرْنَيْنِ الاَوَّلِ وَالثَّانِي ''اھ وَبَعْدَ القَرْنَيْنِ حَدَثَ فِيهِمْ شَيْءٌ مِنَ التَّخْرِيجِ''۔ (۱)

کتب اور مجموعات نئی چیزیں ہیں، اسی طرح لوگوں کی باتیں، کسی ایک کے قول پر فتویٰ دینا اور ہر چیز میں اسی کی جانب رُجوع کرنا، کسی ایک شخص کے فقہی مذاہب سے آگاہی حاصل کرنا پہلی اور دوسری صدی ہجری میں نہیں تھا اور دوصدیوں کے بعد تخریج کا تھوڑا بہت ظہور رہا۔

سوال یہ ہے کہ اگر تخریج کا ظہور دوسری صدی ہجری کے بعد تیسری صدی ہجری میں ہوا ہے اور وہ بھی تھوڑا بہت، تو پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین جن کا انتقال تیسری صدی ہجری سے قبل ہو چکا تھا، ان کو ابراہیم کے اقوال پر تخریج کرنے والا بتانا کہاں تک درست ہوسکتا ہے؟

حضرت شاہ ولی اللہ کے تخریج کے نظریہ میں اس اُلجھن کو ڈکتور عبدالمجید نے بھی محسوس کیا ہے؛ چنانچہ وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے نظریہ تخریج کے داخلی اُلجھنوں اور موقف میں تضاد کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

(۱) الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف:68۔

● ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ محدث دہلوی پہلے تخریج کا ایک زمانہ متعین کرتے ہیں اور پھر اس کو تمام زمانوں پر منطبق کردیتے ہیں یعنی سعید بن المسیب، ابراہیم اور زہری، امام مالک سفیان اور بعد کے زمانہ وغیرہ کو، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ تخریج کے بارے میں انھوں نے جس نظریہ کا اظہار کیا ہے، اس کا ظہور تقلید کے دور میں ہوا ہے، دوسری صدی ہجری تک وہ چیز تھی ہی نہیں، جیسا کہ اس کا اعتراف محدث دہلوی نے بھی خود کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: جان لو! کہ چوتھی صدی ہجری سے قبل لوگ محض تقلید پر قانع نہیں تھے ابوطالب مکی نے قوت القلوب میں لکھا ہے، کتب اور مجموعات نئی چیزیں ہیں، اسی طرح لوگوں کی باتیں، کسی ایک کے قول پر فتویٰ دینا اور ہر چیز میں اسی کی جانب رُجوع کرنا، کسی ایک شخص کے فقہی مذاہب سے آگاہی حاصل کرنا پہلی اور دوسری صدی ہجری میں نہیں تھا، اور شاہ ولی اللہ خود بھی لکھتے ہیں کہ دوصدیوں کے بعد تخریج کا تھوڑا بہت ظہور ہوا۔

● شاہ ولی اللہ باوجود یہ کہ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ دوصدی کے بعد تخریج کا تھوڑا تھوڑا ظہور ہوا (امام ابوحنیفہ کا انتقال ۱۵۰ ہجری میں ہو چکا تھا) محدث دہلوی زبردستی اور بہ تکلف اپنا نظریہ قائم کرتے ہیں اور رائے کا اطلاق محض احناف پر کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے متعلق ایسا تاثر پیش کرتے ہیں کہ ان کی حیثیت محض ابراہیم نخعی کے مقلد اور ان کے اقوال پر تخریج کرنے والے کی ہے، مزید تعجب یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کو اس کا بھی اعتراف ہے کہ تخریج محض احناف کے یہاں نہیں ہے؛ بلکہ دوسرے مذاہب اور مسالک میں بھی تخریج سے کام لیا گیا ہے؛ چنانچہ محدث دہلوی لکھتے ہیں: ''چنانچہ ہر مذہب ومسلک میں تخریج بکثرت ہوئی'' اور خود شاہ ولی اللہ اہل الحدیث کا اُصول بیان کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں: ''اور اہل حدیث میں سے تخریج کرنے والے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی صریح قول نہیں پاتے تھے تو وہ تخریج کرتے ہوئے اور یہ لوگ مجتہد فی المذہب کے درجہ پر تھے اور یہ لوگ کسی ایک جانب منسوب نہیں کئے جاتے تھے جیسا کہ دوسروں کو حنفی شافعی کہا جاتا تھا'' محدث دہلوی کے لئے مناسب تھا کہ وہ اشارتاً یہ بیان کرتے کہ سنی مذاہب ومسالک

کے درمیان کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے، سب کے اُصول ایک ہیں اور استنباط واجتہاد کے طریقہ میں بھی کوئی ایسا اُصولی اختلاف نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے کسی کو گلے لگایا جائے اور کسی کو دُھتکارا جائے، اور ہر ایک کے مسلک میں کچھ چیزیں آسان اور کچھ چیزیں مشکل ہیں اور ہر ایک نے رفتارِ زمانہ کے ساتھ آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے جس سے عوام الناس کا بھلا ہوا، محدث دہلوی کا امام ابوحنیفہ کو مخرجین میں شمار کرنا اور ان کو اسی وجہ سے اہل الرائے بتلانا ایسی بات ہے جو دلائل کے برعکس ہے۔(۱)

نظریہ تخریج کے خلاف دلائل

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا پہلا دعویٰ یہ ہے:

وَكَانَ أَبُو حنيفَةَ أَلزمهم بِمذهب إِبْرَاهِيم وأقرانه لَا يُجَاوِزهُ إِلَّا مَا شَاءَ الله ۔

حضرت شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی اور ان کے دیگر معاصرین فقہاءِ کوفہ کے مذہب پر سختی سے چمٹے ہوئے تھے اور اس سے کبھی کبھار تجاوز کرتے تھے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی کے اجتہادی اقوال وفتاویٰ کو اپنے لئے حجت تسلیم کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں ابراہیم کا کوئی قول مل جاتا تھا تو اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا یہ نظریہ کئی بنیادوں پر کمزور ہے، ہم ترتیب وار اس کو بیان کریں گے۔

۱- اس نظریہ کے حق میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے پاس حضرت امام ابوحنیفہ کا کوئی قول موجود نہیں ہے، امام ابوحنیفہ کے شاگردوں یا ان کے شاگردوں کے شاگرد کا بھی اس طرح کا کوئی قول موجود نہیں ہے، جس سے ان کے نظریہ تخریج کی تائید ہوتی ہو، یہ نظریہ تمام تر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا ذاتی استدلال؛ بلکہ اجتہاد ہے، یہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ہی ہیں، جو بعض اُصولِ فقہ احناف پر یہ کہہ کر تنقید کرتے ہیں کہ یہ ائمہ احناف سے مروی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس کی صداقت مشتبہ ہے بلکہ متاخرین نے ان کو وضع کیا ہے؛(۲) لیکن وہ نظریہ جو تمام تر متقدمین ومتاخرین علماء سے ہٹ کر ہو اور محض حضرت شاہ ولی اللہ کے ذہن رسا کی دین ہو، اس کو کہاں تک معتبر مانا اور سمجھا جائے، خود ان کے ہی اس قول کی روشنی میں، یہ اہل علم کے لئے ایک سوالیہ نشان ہے؟

---

(۱) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري:88-89۔

(۲) الانصاف:۹۱۔

امام ابوحنیفہؒ تابعی کی تقلید نہیں کرتے

۲- ابراہیم نخعی تابعی تھے اور تابعی میں بھی محدثین نے انھیں کبار تابعین کے درجے میں نہیں؛ بلکہ اوسط درجے کا تابعی قرار دیا ہے (محدثین میں سے بعض نے ان کو صغار درجہ کا تابعی بتایا ہے)، ابراہیم نخعی خواہ اوسط درجے کے تابعی ہوں یا صغار درجے کے، یہ واضح ہے کہ جو مقام ومرتبہ علقمہ، مسروق، ربیع بن خثیم اور اسود رضی اللہ عنہم کا ہے، وہ ابراہیم نخعی کا نہیں ہوسکتا، حضرت امام ابوحنیفہ کا اپنا قول یہ ہے کہ وہ تابعی خواہ وہ کسی درجہ کا ہو، وہ تابعین حضرات کے احترام آراء کے باوجود ان کے قول پر اکتفاء نہیں کریں گے؛ بلکہ ان کی ہی طرح قرآن وحدیث سے اجتہاد کریں گے۔

> یحییٰ ضریس کہتے ہیں میں سفیان ثوری کی مجلس میں حاضر تھا کہ ایک شخص آیا (بعض روایات میں ذکر ہے کہ وہ شخص علم اور عبادت میں مشہور تھا) اس نے سفیان ثوری سے کہا کہ آپ ابوحنیفہ پر نکتہ چینی کیوں کرتے ہیں، سفیان ثوری نے کہا، تم یہ بات کیوں پوچھ رہے ہو، اس شخص نے جواب دیا کہ میں نے ابوحنیفہ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں کسی مسئلہ میں سب سے پہلے اللہ کی کتاب سے دلیل اخذ کرتا ہوں، اگر اس میں نہ ملے تو رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں ڈھونڈتا ہوں، اگر کتاب وسنت میں نہ ملے تو پھر صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کرلیتا ہوں، ہاں جب معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن عطاء وغیرہ تک پہنچتا ہے، (یعنی وہ مسئلہ نہ تو کتاب وسنت میں ہے اور نہ کسی صحابی نے اس پر لب کشائی کی ہے اور حضرات تابعین نے اس بارے میں اجتہاد کیا ہے) اور مزید چندنام گنائے جنھوں نے اجتہاد کیا ہے، تو میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔(۱)

اس اقتباس سے یہ بھی پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگیا کہ شاہ ولی اللہ نے ماقبل میں جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''الزمهم بمذهب ابراهيم'' تو یہ درست نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہ تو نہایت صراحت اور وضاحت کے ساتھ سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی کا نام لے کر کہہ رہے ہیں کہ وہ ان حضرات کی آراء اور فتاویٰ کے پابند نہیں؛ بلکہ جیسے انھوں نے قرآن وحدیث اور دیگر دلائل شرعیہ سے اجتہاد کیا ہے، ویسے ہی وہ بھی اجتہاد کریں گے۔

(۱) تاریخ ابن معین روایۃ الدوری: 4/63۔

ابراہیم نخعی تابعی اوران کے معاصرین تابعی ہیں، اور امام ابوحنیفہ نے متعدد مواقع پر اپنا یہ مسلک صاف وصریح لفظوں میں بیان کیا ہے کہ وہ تابعین کے اجتہاد وفتاویٰ کے پابند نہیں ہیں :

> ابوحمزہ کہتے ہیں، میں نے ابوحنیفہ کو کہتے ہوئے سنا ہے جب کسی مسئلہ میں رسول پاک کی حدیث آجائے تو ہم اس پرعمل کرتے ہیں اور جب صحابہ سے ایک مسئلہ میں متعدد اقوال منقول ہوں تو ان متعدد اقوال میں سے کسی ایک پر عمل کرتے ہیں اور جب تابعین کے اقوال کی باری آتی ہے تو ہم ان سے مزاحمت کرتے ہیں (یعنی جس طرح انھوں نے اجتہاد کیا ہے، اسی طرح ہم بھی اجتہاد کرتے ہیں، ہم ان کے اجتہاد کے پابند نہیں ہیں۔(۱)

یہ معلوم حقیقت ہے کہ صاحب واقعہ کا بیان اپنی نسبت سب سے زیادہ معتبر ہوتا ہے؛ لہٰذا حضرت امام صاحب کا یہ قول کہ وہ ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب اور دیگر تابعین کے فتاویٰ اور اجتہاد کو ماننے کے پابند نہیں؛ بلکہ وہ ان کی طرح اجتہاد کرتے ہیں، انتہائی معتبر اور مستند ہے اور اس کے بالمقابل حضرت شاہ ولی اللہؒ کا فرمان کہ وہ ابراہیم اور ان کے ہم عصر فقہائے کوفہ سے چمٹے ہوئے تھے، امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے بالمقابل قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

اُصولِ فقہ میں تابعی کی تقلید جائز نہیں ہے

حیرت کی بات یہ ہے کہ شاہ صاحب اُصولِ فقہ احناف سے اتنی ہی اچھی طرح واقف ہیں جتنا کہ کسی مسلک کا کوئی متبحر عالم اپنے مسلک کے اُصولوں سے ہوسکتا ہے، اس کے باوجود ان سے اُصولِ فقہ کا یہ متفقہ مسئلہ نظر انداز ہوگیا کہ احناف کے یہاں تابعین کے اقوال کی لازمی حیثیت نہیں ہے، احناف کی اُصولِ فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، امام سرخسیؒ اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

> لَا خلاف أَن قَول التَّابِعِيّ لَا يكون حجّة على وَجه يتْرك الْقيَاس بقوله فقد روينَا عَن أبي حنيفَة أَنه كَانَ يَقُول مَا جَاءَنَا عَن التَّابِعين زاحمناهم ۔ (۲)

---

(۱) الانتقاء فی فضائل الائمۃ الثلاثۃ للامام ابن عبدالبر: 144۔

(۲) اُصول السرخسی: 2/114۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تابعی کا قول اس طور پر حجت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے؛ کیوں کہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، جو کچھ تابعین سے منقول ہے، ہم اس میں ان کی مزاحمت کریں گے۔

جب کہ علامہ علاء الدین بخاری تقلید تابعی کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

صدر شہید حسام الدینؒ نے ادب القاضی کی شرح میں لکھا ہے کہ تابعی کی تقلید کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں پہلی تو یہ ہے کہ میں ان کی تقلید نہیں کروں گا، وہ بھی میدان اجتہاد کے مرد ہیں اور ہم بھی میدان اجتہاد کے مرد ہیں، اور ظاہر مذہب یہی ہے اور دوسری روایت وہ ہے جو نوادر میں منقول ہے وہ ائمہ تابعین جو دور صحابہ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرام کی آراء واجتہاد سے ٹکر لیتے تھے اور صحابہ کرام نے ان کو اجتہاد کی گنجائش دی تھی تو میں ان کی تقلید کروں گا، ظاہر مذہب کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے قول کو تو اس لئے حجت بنایا گیا ہے کہ اس میں اس کا احتمال ہے کہ وہ جو کچھ اپنی رائے کے طور پر بیان کر رہے ہیں، ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اس بارے میں رسول پاک ﷺ کا کوئی ارشاد سنا ہو اور یہ کہ آپ ﷺ کے شرف صحبت سے ان کی رائے کے درست ہونے کا احتمال زیادہ ہے اور یہ دونوں باتیں تابعین کے حق میں مفقود ہیں اگر چہ وہ تابعی درجہ اجتہاد کو پہنچا ہو اور صحابہ کرام کے فتاویٰ وآراء کی مخالفت ہی کیوں نہ کرتا ہو، تابعین کے اقوال کے قابل تقلید ہونے کی سلسلے میں جو دلیلیں بیان کی گئیں وہ کسی بھی طور پر قابل تسلیم نہیں ہیں؛ کیوں کہ اس باب میں جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، ان کا مفاد بس اسی قدر ہے کہ وہ صاحبان اجتہاد تھے، انھوں نے صحابہ کرام کے اجتہاد وآراء کی مخالفت بھی کی ہے؛ لیکن تقلید صحابی جس بنیاد پر قائم ہے یعنی اس قول کا حدیث رسول ہونے کا احتمال اور شرف صحبت کی برکت سے اجتہاد میں صواب کے پہلو کا راجح ہونا اور وحی کے نزول کا مشاہدہ وغیرہ تو یہ سب اُمور تابعین کے حق میں کلیتاً معدوم ہیں سو تابعین کی تقلید کسی بھی حال میں جائز نہیں۔(۱)

---

(۱) کشف الأسرار شرح أصول البزدوی:3/226۔

مکی، مدنی اور بصری فقہاء ومحدثین کرام سے استفادہ

امام صاحب نے یقیناً فقہائے کوفہ سے استفادہ کیا ہے، بالخصوص حماد کے واسطے سے ابراہیم نخعی کے اقوال وآراء سے مستفید ہوئے ہیں اور فقہ کوفی کے بانی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ سے استفادہ کیا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ امام صاحب نے حضرت ابن عباس، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم وغیرہ کی فقہ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ چنانچہ ایک موقع پر جب عباسی خلیفہ منصور نے حضرت امام صاحب سے ان کے علم کا ماخذ دریافت کیا تو امام صاحب نے فرمایا:

> قال أبُو حنيفة : دخلت على أبي جعفر أمير المؤمنين ، فقال لي : يا أباحنيفة عمن أخذت العلم ؟ قال : قلت عن حماد ، عن إبراهيم ، عن عُمَر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، قال : فقال أبُو جعفر : بخ ، بخ ، استوثقت ما شئت يا أباحنيفة الطيبين الطاهرين المباركين ، صلوات الله عليهم ۔(۱)
>
> امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں میں ابوجعفر منصور کے پاس گیا تو اس نے مجھ سے پوچھا، ابوحنیفہ، آپ نے کن حضرات سے علم حاصل کیا ہے تو میں نے کہا: حماد سے، ابراہیم سے، عمر بن خطابؓ سے، علی بن ابی طالبؓ سے، عبداللہ بن مسعودؓ سے اور عبداللہ بن عباسؓ سے، یہ سن کر ابوجعفر نے کہا: بس بس۔

اس کے علاوہ کتاب الآثار امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مطالعہ سے واضح ہوجاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صرف کوفہ کے فقہاء اور کوفہ میں صحابہ کرام سے استفادہ نہیں فرمایا؛ بلکہ آپ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہ کرام کے فقہی افکار وآراء سے بھی استفادہ کیا ہے۔

۵- جس طرح امام صاحب نے عبداللہ بن مسعودؓ کے ساتھ ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہم کے فقہ واجتہاد سے واقفیت حاصل کی، اسی طرح آپ نے مکہ مدینہ اور دیگر شہروں کے تابعین اور اکابر علماء ومجتہدین سے بھی کسب فیض کیا تھا؛ لیکن یہ کہنا کہ مکہ، مدینہ اور دیگر مقامات کے اکابر فقہاء وتابعین کا ان کی فقہی تفکیر اور تشکیل میں کوئی اثر نہیں، انتہائی غیر فطری؛ بلکہ غیر معقول بات ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے بسا اوقات اپنے غیر کوفی وغیر عراقی اساتذہ سے اپنے تاثر کا بھی بڑے بلیغ لفظوں میں اظہار کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ اپنے ان اساتذہ کی فقہ اور فکر سے کتنا متاثر تھے۔

---

(۱) تاریخ بغداد:15/444۔

حضرت عطاء سے تاثر کا اظہار

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے حضرت حمادؒ سے دس سال سے لے کر اٹھارہ سال تک فیض کیا اوران کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا، شاگردی کی یہ مدت کتنے عرصہ پر محیط تھی، اس بارے میں روایات ہیں، اس کے باوجود، ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ جتنے متاثر حضرت عطاء سے ہیں، اتنے حضرت حماد سے نہیں ہیں، وہ فرماتے ہیں: ''میں نے عطاء سے زیادہ افضل کسی شخص سے ملاقات نہیں کی''۔(۱)

یہ حضرت عطاءؒ ابن ابی رباح مکی ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے شاگرد خصوصی ہیں، گویا ان کا تعلق مکی فقہ سے ہے، حضرت ابوحنیفہؒ جب ابن ہبیرہ کے داروگیر سے کوفہ ترک کرکے مکہ میں رہنے لگے تھے، (۲) اسی دوران آپ نے حضرت عطاءؒ سے استفادہ کیا اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مقامات پر آپ نے ابراہیم نخعی کے قول کو چھوڑ کر حضرت عطاء کے قول کو اختیار کیا ہے۔

امام جعفر صادقؒ سے تاثر کا اظہار

امام صاحب نے امام باقر اور امام جعفر صادق سے بھی استفادہ کیا ہے، اوران کے بارے میں بلند کلمات کہے ہیں، جس سے امام صاحب کے ان کی فقاہت سے تاثر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، شیخ ابوزہرہ اس بارے میں لکھتے ہیں :

> جیسا کہ امام صاحب کا علمی استفادہ کا تعلق امام باقر سے تھا، اسی طرح امام جعفر صادق سے بھی تھا، امام جعفر صادق امام صاحب کے ہم عمر تھے، دونوں کی ولادت کا سال ایک ہی ہے؛ لیکن امام جعفر صادق کی وفات امام ابوحنیفہ سے دو سال قبل سنہ ۱۴۸ ہجری میں ہوگئی تھی، امام ابوحنیفہ نے امام جعفر صادق کے بارے میں فرمایا:
> ''خدا کی قسم میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا''۔(۳)

یہ اقوال بتاتے ہیں کہ امام صاحب کی فقہی تشکیل اور تعمیر میں صرف کوفہ کے فقہاء نہیں؛ بلکہ مکی اور مدنی فقہ کا بھی خاصا اہم کردار رہا ہے اور اس کا سب سے معتبر اور مستحکم ثبوت کتاب الآثار سے ہی ملتا ہے، جس میں وہ جابجا مکی اور مدنی فقہاء کی آراء سے استشہاد کرتے نظر آتے ہیں، تفصیل آگے آئے گی۔

---

(۱) الکامل فی ضعفاء الرجال۔

(۲) مناقب ابی حنیفہ للمکی: 1/ 23-24، بحوالہ ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ، للشیخ ابوزہرہ: 33۔

(۳) ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ، آراؤہ الفقہیۃ: 81۔

امام صاحب کے علمی رحلات

یہ بات بلاشبہ قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب نے محدثین کرام کی طرح شہروں کی خاک نہیں چھانی؛ لیکن اب ایسا بھی نہیں ہے کہ رحلات علمیہ سے امام صاحب کی سوانح بالکل ہی خالی ہے، حافظ ذہبی لکھتے ہیں: ''وعنی بطلب الآثار، وارتحل فی ذلک''۔(۱)

امام صاحب نے آثار کی تحصیل پر توجہ مرکوز کی اور اس سلسلے میں اسفار کئے، آپ کی سیرت وسوانح سے پتہ چلتا ہے کہ آپ بکثرت بصرہ جایا کرتے تھے، آپ کو بنواُمیہ کے عراقی گورنر کے داروگیر کی وجہ سے مکہ میں چھ سال رہنا پڑا تھا، مکہ میں قیام کے دوران دنیا بھر کے اہل علم سے استفادہ کا موقع تھا، آپ بکثرت حج کرتے تھے، بعض حضرات نے تو آپ کے حج کی تعداد ۵۵ بیان کی ہے، اگر اس تعداد کو مبالغہ خیال کیا جائے تو بھی اس قدر ماننے میں کوئی شک نہیں ہے کہ آپ بکثرت حج فرماتے تھے، حج ہی کے سلسلے میں مدینہ جاتے تھے، وہاں کے اہل علم سے استفادہ کا تعلق تھا، ہم عصر اہل علم سے بحث ومباحثہ ہوا کرتا تھا، اسی مدینہ کی زیارت اور امام مالک سے بحث ومباحثہ کا نتیجہ اس مشہور تاثر کی صورت میں نمودار ہوا ہے جب امام مالک سے حضرت لیث بن سعدؒ نے دریافت کیا کہ آپ کیوں پسینہ پسینہ ہورہے ہیں، تو فرمایا: میں ابوحنیفہ کے ساتھ بحث ومباحث میں پسینہ پسینہ ہورہا ہوں، مصری وہ واقعی فقیہ ہیں۔

حضرت امام صاحب کے غیر کوفی اساتذہ کرام کی مختصر فہرست

مدنی اساتذہ کرام

(۱) عبدالرحمٰن بن ہرمز مدنی۔ (۲) ہشام بن عروہ۔
(۳) ابن شہاب الزہری۔ (۴) نافع مولیٰ ابن عمر۔
(۵) ربیعۃ الرائے۔ (۶) محمد بن المنکدر۔
(۷) یحییٰ بن سعید الانصاری۔ (۸) امام ابوجعفر باقر۔

مکی اساتذہ کرام

(۱) عطاء بن ابی رباح۔ (۲) عمرو بن دینار۔
(۳) نافذ المکی۔ (۴) محمد بن مسلم تدرس۔

---

(۱) سیر اعلام النبلاء:392۔

(۵) عبدالعزیز بن رفیع مکی۔	(۶) عبداللہ بن ابی نجیح المکی۔
(۷) عبداللہ بن عبدالرحمٰن۔	(۸) طلحہ بن نافع الواسطی۔
(۹) شیبہ بن مساور۔	(۱۰) مسور المکی۔
(۱۱) حمید بن قیس المکی الاعراج الطویل۔	(۱۲) ابراہیم بن میسرہ الطائفی نزیل مکہ۔

بصری اساتذہ

(۱) حسن بصری۔	(۲) قتادہ بن دعامہؒ۔
(۳) ایوب سختیانیؒ۔	(۴) شعبہ بن الحجاج الواسطی۔

اجتہاد مطلق کسی تابعی کے قول پر تخریج کا کام نہیں

۷- تخریج کا جو نظریہ حضرت شاہ ولی نے پیش کیا ہے، امام صاحب قواعد کلیہ اور اُصول جاننے کے بعد ابراہیم نخعی اور ان کے ہم عصر کوفی مشائخ کے اقوال پر تخریج کر کے پیش آمدہ مسائل کا جواب دیتے تھے، پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں احادیث کی کھوج کرید نہیں کرتے تھے، یہ ایک مجتہد مطلق جو ایک عظیم فقہی مسلک کا بانی ہو، کی رفعت شان کے بالکل خلاف ہے، تمام کتب اُصولِ فقہ اور تمام اُصولیین اس بات پر متفق ہیں کہ مجتہد مطلق کا فریضہ ہے کہ وہ قرآن وحدیث اور اجماع سے مسائل کا استنباط کرے اور اگر قرآن وحدیث میں دلالت، اقتضاء، اشارہ وایماء وغیرہ کے طور پر بھی کوئی مسئلہ مذکور نہ ہو تو اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی نظیروں کو سامنے رکھ کر قیاس کرے، یہی ایک مجتہد کی شان ہوتی ہے؛ لیکن حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے نظریہ تخریج سے ایسا مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب حافظ قرآن تو تھے، پاس پڑوس سے جتنا اور جیسا حدیث کا علم حاصل ہو گیا، اسی پر قانع اور شاکر تھے، اور بقیہ مسائل کے استنباط واستخراج میں اصل کام ابراہیم نخعی کے فتاویٰ واجتہاد کو اپنانے اور ان ہی کے بیان کردہ مسائل پر دیگر مسائل کی تفریع تھی۔

اگر حضرت شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر امام صاحب کی مجتہد مطلق کی حیثیت خطرہ میں پڑ جاتی ہے اور ان کی حیثیت بڑی حد تک صاحب تخریج تک سمٹ کر رہ جاتی ہے اور اُمت کا تقریباً اس پر اجماع ہے کہ امام صاحب مجتہد مطلق تھے، ادلہ اربعہ سے استنباط واجتہاد کرتے تھے، اور یہ واضح ہے کہ ادلہ اربعہ میں ابراہیم نخعی اور ان کے ہم عصر کوفی فقہاء کا شمار نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غیر جانبدار اور ایسے اہل علم حضرات نے جو تاریخ اور فقہ اسلامی پر گہری نگاہ رکھتے ہیں، انھوں نے اس نظریہ کو امام صاحب کی فقہی واجتہادی شان کے منافی بتایا ہے؛ چنانچہ شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں :

> اور اس کے بالمقابل وہ لوگ تھے جو تعصب میں حد سے تجاوز کر گئے، ان کا دعویٰ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا فقہ واجتہاد کا مقام متبع کا ہے، انھوں نے کئی نئی فکر پیش نہیں کی گئی اور ان کی فقہ کا پورا سرمایہ تخریج اور تفریع میں سرعت ہے، اور جن حضرات نے ابوحنیفہ کو ابراہیم نخعی کا متبع قرار دیا ہے، ان میں ہی شاہ ولی اللہ دہلوی بھی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے، (یہاں وہی باتیں حضرت شاہ ولی اللہ کی نقل کی ہیں جس کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں) اور جیسا کہ آپ دیکھ سکتے ہیں، اس تحریر میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فقہ واجتہاد کے باب ومیدان میں کوئی نئی فکر اور نیا فقہی سانچہ پیش نہیں کیا؛ بلکہ وہ پورے طور پر متبع اور ناقل ہیں، ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے، ان کی آراء سے تجاوز نہیں کرتے، ہاں کسی مسئلہ میں ان سے کوئی نقل مروی نہیں ہے تو اس میں اجتہاد کرتے ہیں، اگر ابراہیم نخعی سے عدول کرتے بھی ہیں تو ان کا دائرہ صرف علماء کوفہ تک ہی محدود ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ نظریہ امام ابوحنیفہ کے شان کے منافی ہے؛ کیوں کہ اس نظریہ کا مفاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مقلد اور متبع ہیں۔(۱)

خلاصۂ کلام

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے متعلق تخریج کے جس نظریہ کا اظہار حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے فرمایا ہے، اس کے دلائل اتنے مستحکم اور مضبوط نہیں ہیں، جنھیں تسلیم کیا جا سکے، اور اس سے نہ صرف یہ کہ امام ابوحنیفہ کی بطور مجتہد مطلق شان میں کمی واقع ہوتی ہے؛ بلکہ تخریج کے ضمن میں خود حضرت شاہ صاحب کے نظریات میں اُلجھن سی محسوس ہوتی ہے، جس کی ماقبل میں نشاندہی کی گئی ہے، ایسے میں یہ ضروری ہے کہ اس موضوع اور اس پہلو پر مزید تحقیق کی جائے اور دلائل کی روشنی میں جس جانب قوت ہو، اس کو تسلیم کیا جائے۔

• • •

(۱) ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ وآراہ وفقہیہ :253-255۔

مالی جرمانہ کی شرعی حیثیت

خالد سیف اللہ رحمانی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو نہ فرشتہ بنایا ہے، جس میں خیر ہی خیر ہو اور اس میں شر کی صلاحیت ہی نہ ہو، نہ شیطان بنایا ہے جو شر کا پیکر ہو اور جس میں خیر وصلاح کا کوئی داعیہ نہ ہو؛ بلکہ اس میں خیر وشر دونوں کی صلاحیتیں رکھی ہیں اور اس کی رہنمائی کے لئے آسمانی کتابیں اُتاری ہیں؛ تاکہ وہ خیر اور شر کے درمیان تمیز کر سکے اور اختیار کی قوت بھی عطا فرمائی ہے؛ تاکہ وہ خود اچھی اور بُری راہ کا انتخاب کرے، یہی اس کا امتحان ہے اور اسی پر اس کو ثواب یا عذاب ملے گا۔

پھر بُری باتوں سے روکنے کے لئے دو نظام رکھے گئے ہیں، ایک کا تعلق آخرت سے ہے، اور وہ ہے اعمالِ صالحہ پر ثواب اور گناہ کے کاموں پر عذاب، دوسرے کا تعلق دنیا سے ہے کہ جو شخص کسی ظلم یا گناہ کا مرتکب ہو، اس کو سزائیں دی جائیں، اس کے لئے اسلام میں ایک مکمل قانون ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''عقوبات'' کہتے ہیں، یہ سزائیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں: حدود، قصاص، تعزیر۔

کچھ جرائم ایسے ہیں کہ خود قرآن وحدیث میں ان کی سزائیں متعین کر دی گئی ہیں اور وہ چند ہی ہیں: زنا، چوری، قذف، یعنی پاکدامن شخص پر زنا کی تہمت لگانا، شراب نوشی، حرابہ، یعنی ڈکیتی، رہزنی، دہشت گردی وغیرہ، ان کی سزائیں متعین ہیں جس میں اجتہاد کا دخل نہیں ہے؛ اس لئے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

قصاص کا تعلق جسمانی زیادتی سے ہے، اگر ایک شخص دوسرے کو ظلماً قتل کر دے تو مقتول کے ورثہ کے مطالبہ پر قاتل بھی قتل کر دیا جائے گا اور اگر جزوی نقصان پہنچائے، جیسے: آنکھ پھوڑ دی، ناک کاٹ دیا، کان کاٹ لیا، وغیرہ، تو مظلوم کو حق ہوگا کہ مجرم سے اس کا برابر کا بدلہ لے؛ البتہ اس میں زیادتی کی اجازت نہیں ہوگی، بعض صورتوں میں قصاص کے بجائے مالی معاوضہ واجب ہوتا ہے، جس کو دیت (خوں بہا) کہتے ہیں۔

تعزیر سے مراد حقوق اللہ یا حقوق العباد کے سلسلے میں کئے جانے والے ان تمام گناہوں کی سزا ہے، جن کی شریعت میں کوئی سزا مقرر نہیں ہو، امیر اور قاضی اپنی صوابدید سے اس کی سزا دے سکتا ہے، یہ سزا اس جرم کی کثرت

وقلت اور مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے کم یا زیادہ ہوسکتی ہے؛ اس لئے اس کا باب بہت وسیع ہے، آج کل پارلیمنٹ میں مختلف جرائم سے متعلق جو قانون سازی کی جاتی ہے، وہ تعزیر کے زمرہ میں آتی ہے؛ لیکن اسلامی حکومت اور اسلام کے قانونِ حدود وتعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہوگئے ہیں، مثلاً : طلاق کا بے جا استعمال، مطالبۂ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کا رواج، اور اس طرح کے دوسرے مسائل، بہت سی جگہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لئے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لئے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو یہ ایک غیر قانونی کام ہوگا اور اس سے بڑے فتنوں کے درآنے کا احتمال ہے، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی کثرت ہوگئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک وغیرہ میں اسی کا تعامل ہے۔

تعزیر مالی کے دلائل واشارات

اس سلسلہ میں حدیث سے ہمیں جو رہنمائی ملتی ہے، وہ اس طرح ہے :

(۱) آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لئے اجر ہے، اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بطور تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا؛ البتہ ان میں سے کچھ بھی میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا :

من أعطاها مؤتجراً ، قال ابن العلاء مؤتجرا بها فله أجرها ومن منعها فأنا أخذها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا عزوجل ليس لآل محمد منها شيئ ۔ (۱)

ظاہر ہے یہ تاوان مالی تعزیر کے دائرہ میں آتا ہے۔

(۲) حضرت عبدالرحمٰن بن حاطب بن ابی بلتعہؓ کے غلاموں نے ایک اونٹ چُرا کر ذبح کردیا، جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا، لوگ حضرت عمرؓ کے پاس اس معاملہ کو لائے، آپؓ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمٰنؓ سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہوجائے، پھر اونٹ

(۱) ابوداؤد، باب زکوٰۃ السائمۃ: ۲/ ۱۰۱، نسائی، باب عقوبۃ مانع الزکوٰۃ: ۱/ ۳۳۵، معناً۔

والے سے دریافت کیا: تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں، حضرت عمرؓ نے عبدالرحمٰنؓ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو :

قم فاغرم لهم ثمان مأة درهم ، وفي رواية : لأغرمنک غرما يشق عليک فأغرمه مثلي قيمتها۔ (۱)

یہ روایت مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

(۳) آپ ﷺ نے ایک موقع پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو حکم فرمایا کہ مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلا ڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو: ''حرقوا أمتاع الغال واضربوه'' (۲) اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصریؒ کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلا دیئے جائیں گے، امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا؛ کیوں کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے، قریب قریب یہی رائے امام اوزاعیؒ کی بھی ہے، امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے یہاں حدیث کا ظاہری معنی مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔

آپ ﷺ کا ایسے شخص کا سامان جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے، جس میں حکومت نے مال نہیں لیا، یا کسی اور کو مالک نہیں بنایا؛ لیکن اصل مالک کو محروم کر دیا گیا۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے :

أنه (صلى الله عليه وسلم) سئل عن الثمر المعلق فقال : من أصاب بقية من ذى حاجة غير متخذ خبيئة فلا شيئ عليه ، ومن خرج بشيئ منه ، فعليه غرامه مثليه والعقوبة ۔ (۳)

رسول اللہ ﷺ سے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص ضرورت مند سے بچا ہوا پھل پالے؛ البتہ اس کو لے کر نہ جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، اور جو پھل لے کر چلا جائے تو اس پر اس کا دہرا جرمانہ ہے اور سزا ہے۔

---

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۱۰/۲۳۹، باب سرقۃ العبد، المحلی: ۷/۱۵۷، المغنی: ۷/۹۵۔

(۲) ابوداؤد، عن عمرو بن شعیب: ۳/۶۹، باب فی عقوبۃ الغال، حدیث نمبر: ۲۷۱۵۔

(۳) ابوداؤد: ۱/۲۴۰، کتاب اللقطۃ، حدیث نمبر: ۱۷۱۰۔

ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کے مختلف اشارات بھی ملتے ہیں :

(۵) حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر ''کفارات'' ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے، (النساء:۹۲) قسم کھا کر پوری نہ کرنے، (المائدۃ:۸۹) اور قتل خطا، (۱) (النساء:۹۲) کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مسکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا ''مالی سزا'' شمار کی جاسکتی ہے۔

(۶) کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیت ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے، جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں، یا جب قصاص جاری کرنا ممکن نہ ہو۔

(۷) غیر مادی حقوق میں تعدی پر مالی تعزیر کی مثال کفارۂ ظہار ہے؛ اس لئے کہ ظہار (۲) کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۂ ظہار اسی کی سزا ہے، (المجادلۃ:۳) جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

(۸) مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرالے اور وہ اس کے پاس محفوظ نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں؛ لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا: ''والغرم إذا لم یجب القطع''۔ (۳)

(۹) آبروریزی اور ہتک حرمت پر تاوان کی مالی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کرلے تو اس سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔ (۴)

(۱۰) اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے؛ چنانچہ وہ عورت جس کا مہر متعین ہوا، خلوت (۵) سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آجائے تو امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ دونوں ہی کے یہاں متعہ (۶) واجب ہے، اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لئے امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے

---

(۱) قتل کا ارادہ کئے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو ''قتل خطا'' کہتے ہیں۔

(۲) بیوی کو محرم رشتہ دار کے قابل ستر حصہ سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔

(۳) بدایۃ المجتہد: ۴/۲۳۵، کتاب السرقۃ، ط: دالحدیث قاہرہ۔

(۴) بدایۃ المجتہد: ۲/۲۴۳، کتاب الغصب، الباب الثانی فی الطواری۔

(۵) دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔

(۶) لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دوپٹہ، کرتا اور پائجامہ مراد ہے۔

اور صاحب ہدایہ کے حسب تحریر امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغِ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلایا جائے: '' لأنها وجبت صلة من الزوج أو حشها بالفراق ''(۱) واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: ''وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ''(البقرۃ:۲۴۱) امام شافعیؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت و گواہی کی بنا پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔

ہر چند کہ یہ اشارات ہیں، جو اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں؛ تاہم ان سے شریعت کے مزاج و مذاق کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جاسکتا ہے؛ البتہ ابتداء میں جو حضرت عمرؓ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے۔

فقہاء کی آراء

جہاں تک فقہاء کا نقطۂ نظر ہے تو جمہور کی رائے یہی ہے کہ مالی جرمانہ جائز نہیں ہے، احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

والاصل أن المذهب عدم التعزير بأخذ المال ۔(۲)

درست یہ ہے کہ مذہب حنفی میں مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے۔

یہ احناف کا قول مشہور ہے؛ لیکن متفق علیہ نہیں ہے، احناف کی طرف اس رائے کی نسبت اس لئے کی جاتی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں تعزیر مالی کا ذکر نہیں فرمایا :

ولم يذكر محمد في شيئ من الكتب التعزير بأخذ المال ۔(۳)

البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ تعزیر بالمال کے قائل ہیں، اس کو اکثر اہل علم نے نقل کیا ہے، مثلاً قاضی علاء الدین طرابلسیؒ فرماتے ہیں :

يجوز التعزير بأخذ المال وهو مذهب أبي يوسف ۔ (۴)

(۱) فقہ السنۃ وأدلتہ، کتاب الخلع، أرکان الخلع وما یتعلق بھا: ۳/ ۳۵۴، ط: دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۲) البحر الرائق: ۵/ ۴۴، کتاب الحدود، فصل فی التعزیر۔

(۳) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۵/ ۱۴۰، کتاب الحدود، ادارۃ القرآن، نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۵/ ۴۱۔

(۴) معین الحکام: ۱/ ۱۹۵، فصل فی التعزیر۔

امام ابو یوسفؒ کے علاوہ فقہاء احناف میں اور بھی اہل علم ہیں، جو تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں ؛ چنانچہ صاحب خلاصہ علامہ عبدالرشید طاہر بخاریؒ کے حوالہ سے مختلف مصنفین نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں اسے جائز قرار دیا ہے :

وفی الخلاصة : سمعت من ثقة أن التعزير بأخذ المال ، إن رأى القاضى ذالک أو الوالى جاز ، ومن جملة ذلک رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له ۔ (۱)

خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صواب دید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے، اور اسی میں یہ صورت شامل ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔

قاضی علاء الدین طرابلسیؒ فقہاء احناف میں بڑے بلند پایہ عالم ہیں، وہ فرماتے ہیں :

يجوز التعزير بأخذ المال وهو مذهب أبي يوسف ، وبه قال مالک رحمهما الله ، ومن قال : إن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذهب الأئمة نقلا واستدلالا ، وليس بسهل دعوى نسخها ، فعل الخلفاء الراشدين و أكابر الصحابة لها بعد موته (صلى الله عليه وسلم) فبطل بدعوى نسخا ، والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصحح دعواهم ۔(۲)

مال لے کر تعزیر جائز ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مالی سزا منسوخ ہے، وہ ائمہ کے مذاہب کو نقل کرنے اور ان کے دلائل کو پیش کرنے کے اعتبار سے غلطی کرتے ہیں، نیز اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کا رسول ﷺ کے بعد ان پر عمل دعویٔ نسخ کو باطل قرار دیتا ہے، اور جو لوگ نسخ کا دعویٰ پیش کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے نہ اجماع، جو اُن کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔

(۱) البحر الرائق: ۵/ ۴۴، فصل فی التعزیر، ط: دارالاسلامی۔

(۲) معین الحکام فیما یتردد بین الخصیمین من الأحکام: ۱۹۵، فصل فی التعزیر، دار الفکر۔

اسی طرح ابن بزار کردریؒ فرماتے ہیں :

والتعزير بأخذ المال ، إن المصلحة فيه جائزة ... ومن جملته من لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال ۔ (۱)

مال لے کر سرزنش جائز ہے، اگر مصلحت کا تقاضا ہو، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جو جماعت میں شامل نہ ہوتا ہو، مال لے کر اس کی تعزیر کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک مالکیہ کی بات ہے تو ابھی علاء الدین طرابلسیؒ کی بات گزر چکی کہ مالکیہ تعزیر بالمال کے مشروع ہونے کے قائل ہیں، قریب قریب یہی الفاظ علامہ ابن فرحون مالکیؒ کے ہیں، فرماتے ہیں :

ليس بسهل دعوىٰ نسخها ، وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته (صلى الله عليه وسلم) مبطل لدعوى نسخها ۔ (۲)

علامہ ابن قیمؒ نے بھی مالکیہ کا یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے۔ (۳)

دوسری طرف علامہ صاوی اور دسوقی وغیرہ نہ صرف مذہب مالکی کو بیان کرتے ہیں ؛ بلکہ اس بات پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے :

وأما التعزير بأخذ المال فلا يجوز إجماعاً ۔ (۴)

معلوم ہوا کہ جیسے احناف کے یہاں اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں، اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی دو قول ہیں ؛ لیکن الموسوعۃ الفقہیۃ کے مرتبین کی تحقیق یہ ہے کہ مالکیہ کا قول مشہور تعزیر بالمال کے جواز کا ہے :

أما فى مذهب مالک فى المشهور عنه ، فقد قال ابن فرحون : التعزير بأخذ المال قال به المالكية ۔ (۵)

---

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی ہامش الفتاویٰ الہندیہ: ۶/ ۴۲۷، کتاب الحدود، الفصل الأول فی القذف۔

(۲) تبصرۃ الحکام فی اصول الاقضیہ ومناہج الاحکام: ۳/ ۲۵۳، الفصل الحادی فی الزوج الشرعیۃ۔

(۳) الطرق الحکمیۃ: ۲۲۴۔

(۴) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر: ۵/ ۵۰، نیز دیکھئے: حاشیہ دسوقی علی الشرح الکبیر: ۴/ ۳۵۵۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۲/ ۲۷۰، مادہ تعزیر بالمال، بحوالہ: الحسبۃ: ۴۰، تبصرۃ الحکام: ۲/ ۲۶۷-۳۶۸، فصل: والتعزیر لا یختص بفعل معین ولا قول معین۔

شوافع کا قول مشہور تو یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے؛(۱) لیکن امام شافعیؒ کا قول قدیم تعزیر بالمال کے جواز کا ہے؛ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیۃ میں علامہ طرابلسیؒ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ قول قدیم کے مطابق تعزیر بالمال جائز ہے :

ولا يجوز على الجديد بأخذ المال ، يعنى لا يجوز بأخذ المال فى مذهب الشافعي الجديد ، والقديم يجوز ۔ (۲)

اور اہل علم کے لئے یہ بات محتاجِ اظہار نہیں کہ شوافع کے یہاں بہت سے مسائل میں قول قدیم پر بھی فتاویٰ دیئے جاتے ہیں، گو یا شوافع کے یہاں بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

حنابلہ کے یہاں مشہور تو یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے بھی یہ بات لکھی ہے؛(۳) لیکن حنابلہ سے جواز کا قول بھی منقول ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

و أما التعزير بالعقوبات المالية ، فمشروع أيضا فى مواضع مخصوصة فى مذهب مالك وأحمد وأحد قولى الشافعي ۔ (۴)

مالی جرمانوں کی سزا دینا مذہب حنبلی اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق خاص صورتوں میں مشروع ہے۔

بعض فقہاء حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ فقہ حنبلی میں یہی قول اظہر ہے :

والأظهر عند الحنابلة وهو القول بجواز التعزير بالمال سواء كان بالأخذ أو بالإتلاف ۔ (۵)

حنابلہ کے یہاں راجح اور معتبر قول یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز ہے، چاہے مال لے کر ہو، یا تلف کر کے ہو۔

---

(۱) دیکھئے: شرح المذہب: ۲۰/۱۳۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۲/۲۷۰، مادۃ: تعزیر، مشروعیۃ التعزیر بالمال۔

(۳) دیکھئے: المغنی: ۹/۱۷۸، کتاب الأشربۃ، فصل وسائل التعزیر، نیز منتہی الارادات: ۳/۲۶۶، کتاب الحدود، باب التعزیر۔

(۴) الطرق الحکمیہ: ۲۲۴۔

(۵) کشاف القناع: ۶/۱۲۵۔

فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کا جو مقام ہے وہ محتاجِ بیان نہیں، وہ بھی تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں، علامہ طرابلسیؒ نے ابن قیمؒ سے اس موضوع پر بڑی چشم کشا بات نقل کی ہے :

ومنها : أمره عليه الصلوة والسلام بكسر دنان الخمر وشق ظروفها ، ومنها : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بكسر القدور التى طبخ فيها على جواز الأمرين ، لأن العقوبة بالكسر لم تكن واجبة ، ومنها : تحريق عمر رضى الله عنه قصر سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه لما احتجب فيه عن الرعية وصار يحكم فى داره ، ومنها مصادرة عمر رضى الله عنه ، عماله بأخذ شطر أموالهم فقسمها بينهم وبين المسلمين ، ومنها : أن عمر رضى الله عنه لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته وهو يسأل ، اُخذ ما معه من الطعام وأطعمه أهل الصدقة وغير ذالک ، مما يكثر تعداده ، وهذه قضايا صحيحة معروفة ، قال ابن القيم الجوزية : وأكثر هذه المسائل سائغة فى مذهب أحمد رحمه الله تعالىٰ ۔ (۱)

مالی جرمانہ ہی کے قبیل سے یہ بات ہے کہ آپ ﷺ نے شراب کے مٹکوں کو توڑ دینے اور اس کی کپیوں کو چاک کر دینے کا حکم فرمایا، اسی میں سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن ان دیگچیوں کو توڑ دینے کا حکم دیا، جن میں پالتو گدھوں کے گوشت پکائے گئے تھے، پھر صحابہ نے اس کو دھونے (تا کہ برتن کو استعمال کر سکیں) کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی، یہ دونوں باتوں کے جواز کی دلیل ہیں؛ اس لئے کہ توڑنے کی سزا واجب نہیں تھی، (جب ہی تو آپ ﷺ نے دھوکر استعمال کرنے کی اجازت دے دی) ، اسی قبیل سے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس مکان کو بھی جلا دیا جس میں شراب بیچی جاتی تھی، اسی قبیل سے یہ ہے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے عوام سے ملنا چھوڑ دیا اور اپنے مکان سے

(۱) معین الحکام: ۲/ ۲۳۲، القسم الثالث فی الکتاب فی القضایا فصل فی الجنایات۔

نظم حکومت چلانے لگے، تو حضرت عمرؓ نے ان کے محل کو نذر آتش کر دیا، نیز اسی قبیل سے یہ بات ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں کی جائیداد ضبط کرلی اور ان کے مال کا نصف حصہ لے کر آدھا آدھا ان کے اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، اسی میں سے حضرت عمرؓ کا یہ عمل ہے کہ جب انھوں نے دیکھا کہ بھیک مانگنے والے کے پاس قدرِ کفایت سے زیادہ کھانا ہے، پھر بھی وہ بھیک مانگ رہا ہے تو اس کے کھانے لے لیئے اور مستحقِ صدقہ وغیرہ کو کھلا دیا، ایسے واقعات کی کافی تعداد ہے، اور یہ صحیح طور پر ثابت اور معروف واقعات ہیں، علامہ ابن قیم جوزیؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے زیادہ مسائل میں امام احمدؒ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔

موجودہ دور میں مسلک اہل حدیث کے علماء جن اہل علم کی رائے کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، ان میں علامہ شوکانیؒ بھی ہیں، علامہ شوکانیؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر سامنے آتا ہے کہ وہ تعزیر بالمال کو جائز تصور کرتے ہیں؛ چنانچہ ایک حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں :

وفيه أيضاً دليل على أنه يجوز أخذ مال من أرتكب معصية مستحل لها بعد أراقة دمه۔ (۱)

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو معصیت کا مرتکب ہو اور اس کو حلال سمجھتا ہو تو قتل کی سزا کے ساتھ ساتھ اس کا مال بھی لیا جا سکتا ہے۔

ان توضیحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگرچہ چاروں مذاہب میں تعزیر مالی میں عدم جواز کی بات آئی ہے؛ لیکن ان سب میں جواز کی بات بھی ذکر کی گئی ہے اور بعض مذاہب فقہیہ نے صراحتاً اسی جواز کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

موجودہ دور کے اہل علم میں سے متعدد حضرات تعزیر مالی کے جواز کی طرف گئے ہیں، حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ سابق استاذ دارالعلوم دیوبند، جو متحدہ بلوچستان میں وزیر رہ چکے ہیں، انھوں نے یہی لکھا ہے، (۲) مولانا مجیب اللہ ندویؒ فرماتے ہیں :

(۱) نیل الأوطار للشوکانی: ۷/ ۱۳۷، کتاب الحدود، باب من وقع علی ذات محرم الخ۔

(۲) فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۴/ ۵۷۷، بحوالہ معین القضاۃ والمفتی: ۲۰۷۔

راقم الحروف کے خیال میں امام ابو یوسفؒ اور جو فقہاء مالی جرمانہ یا اتلاف کے ذریعہ تعزیر کے قائل ہیں، ان کی رائے قابل ترجیح ہے، جیسا کہ حدیث اور آثار میں ان کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔(۱)

حضرت مولانا مفتی ضیاء الحق صاحب (جنوبی افریقہ) بھی اس کے جواز کے قائل ہیں اور انھوں نے ''تنقیح المزال فی التعزیر بالمال'' کے عنوان سے اس پر رسالہ تحریر فرمایا ہے۔(۲)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

اکثر فقہاء کا کہنا ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے، صرف جسمانی سزا کے ذریعہ تعزیر کرنا جائز ہے؛ البتہ امام احمد بن حنبلؒ نے تعزیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے، حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے کہ تعزیر بالمال جائز ہے؛ لیکن تعزیر بالمال کے عدم جواز پر کوئی صریح دلیل مجھے نہیں ملی ؛ چنانچہ بعض متاخرین حنفیہ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ تعزیر بالمال جائز ہے۔(۳)

تاہم امام ابو یوسفؒ کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمانہ محض وقتی طور پر از راہِ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا؛ بلکہ ایک مدت کے بعد واپس کردے گا :

إمساک شيئ من ماله عنه مرة لينزجر ، ثم يعيده الحاکم إليه لا أن ياخذه الحاکم لنفسه أو لبيت المال ۔(۴)

لیکن یہ بات محل نظر ہے؛ کیوں کہ یہ وضاحت خود امام ابو یوسف سے منقول نہیں ہے، یہ توضیح بعد کے مشائخ نے کی ہے اور غالباً انھوں نے ایسا فقہ حنفی میں موجود دو اقوال کے درمیان تطبیق کے لئے کیا ہے کہ جواز کے قول کو لے کر واپس کرنے پر محمول کیا جائے اور عدم جواز کے قول کو مکمل طور پر لے لینے اور واپس کرنے پر محمول کیا گیا ہے، پھر یہ کہ جو احادیث و آثار پیش کئے گئے ہیں، ان میں لے کر واپس کرنے کا ذکر نہیں ہے، ان میں یا تو از راہ سرزنش اس شئے کو جلا کر یا توڑ پھوڑ کر ضائع کردینے کا ذکر ہے، یا حکومت کی طرف سے اپنی تحویل میں لے لینے، یا لے کر عوام میں تقسیم کردینے کا ذکر ہے۔

---

(۱) اسلامی فقہ: ۳/ ۲۸۰، تعزیراتی جرائم۔ (۲) دیکھئے: فتاویٰ دار العلوم زکریا: ۴/ ۵۷۳-۵۸۲۔
(۳) تقریر ترمذی: ۲/ ۱۱۸۔ (۴) البحر الرائق: ۵/ ۴۴، فصل فی التعزیر، مکتبہ دار الکتاب الاسلامی۔

جولوگ تعزیر مالی کو ناجائز کہتے ہیں، اس کوتاہ علم کی معلومات کے مطابق اس دعوی پر کوئی واضح حدیث یا صحابی کا اثر نہیں ہے، انھوں نے عام طور پر تعزیر کے طور پر لئے جانے والے مال کو مال حرام قرار دیتے ہوئے ان آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے، جن میں مال حرام کھانے کو منع فرمایا گیا ہے، جیسے :

- لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ۔ (۱)
- لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه ۔ (۲)

اسی طرح کی دوسری آیتیں اور حدیثیں بھی ذکر کی جاتی ہیں، غور فرمایئے کہ جولوگ تعزیر مالی کو ناجائز قرار دیتے ہیں، کیا اس سے ان کا موقف ثابت ہوجاتا ہے، اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ کسی کی غلطی پر اس سے جرمانہ وصول کرنا حرام ہے، تو پھر اس آیت سے استدلال درست ہوگا؛ لیکن یہ بات خود محتاجِ ثبوت ہے، مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں؛ لیکن اگر کوئی جائز وجہ موجود ہو، تو ظاہر ہے کہ اس سے لیا جائے گا۔

اصل میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اتنے سارے فقہاء کا تعزیر مالی کے عدم جواز کا قائل ہونا بلا سبب اور بلا دلیل نہیں ہوسکتا؛ لیکن اس کا سبب نص نہیں ہے، مصلحت ہے، جس کی طرف فقہاء کی عبارتوں میں اشارہ موجود ہے اور وہ یہ کہ مذاہب اربعہ کی تاسیس اور تدوین وتشریح کے طویل دور میں عالم اسلام پر ملوکیت مسلط رہی ہے، خدانا ترس بادشاہوں کا اقتدار تھا، نسلی عصبیتیں عروج پر تھیں اور حکمرانوں کے زیر سایہ اوپر سے نیچے تک ظالم امراء کا دور دورہ تھا، حدود وقصاص میں تو وہ کوئی تبدیلی نہیں کر سکتے تھے؛ کیوں کہ ان کی تفصیلات قرآن وحدیث میں متعین کردی گئی ہیں؛ لیکن تعزیر میں چوں کہ فیصلہ کرنے والے کی سوچ اور صواب دید کا دخل ہوتا تھا؛ اس لئے وہ اس کو ظلم کرنے، لوگوں کے مال غصب کرنے اور خصومتوں کے نکالنے کا ذریعہ بنالیتے تھے۔

فقہاء نے محسوس کیا کہ چوں کہ تعزیر کے لئے کوئی مرتب قانون نہیں ہے اور اس کو ظالم حکومتیں اور ان کے کارندے، ظلم وجور کا ذریعہ بنائے ہوئے ہیں؛ اس لئے انھوں نے اپنے زمانے کی مصلحت کے اعتبار سے اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

موجودہ دور میں ہر ملک میں جرم وسزا کے قوانین بنائے جاتے ہیں، جن جرائم پر مالی جرمانہ عائد کیا جاتا ہے، ان کے لئے بھی جرمانے کی متعین مقدار ہوتی ہے اور یہ تمام لوگوں پر نافذ کی جاتی ہے، اس میں اس بات کا بہت کم امکان ہوتا ہے کہ اس کا استعمال کسی فرد کے ساتھ ظلم وجور کے لئے ہوگا، موجودہ حالات میں کئی پہلوؤں سے اس کی

---

(۱) البقرۃ:۱۸۸، النساء:۲۹۔

(۲) دارقطنی، حدیث نمبر:۲۸۸۵، نیز دیکھئے: بیہقی فی شعب الایمان، حدیث نمبر:۵۱۰۵۔

اجازت ایک ضرورت کا درجہ رکھتی ہے، پہلے زمانے میں جرائم کا اتنا پھیلاؤ نہیں تھا، اِس دور میں اس کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا ہے، جیسے ریلوے قانون کی خلاف ورزی کرنا محکمۂ ریلوے کی طرف سے جرمانہ، روڈ پر چلنے والے ٹریفک قانون کے خلاف ورزی پر جرمانہ، مالی واجبات جیسے الیکٹرک بل وغیرہ ادا نہ کرنے پر جرمانہ، یہ اور اس طرح کے بہت سے اُمور ہیں، جن پر مسلم ملک ہوں یا غیر مسلم ملک، مالی جرمانے عائد کئے جاتے ہیں، اگر ان پر کوڑے لگائے جائیں، تو سڑکوں، بازاروں، اور ریلوے اسٹیشنوں وغیرہ پر ایک لمبی قطار ہوجائے گی، جس پر کوڑے برسانے پڑیں گے اور اگر ان سب کو جیل میں رکھا جائے تو ہر شہر میں کئی محلے کے برابر جیل بنانی ہوگی اور قیدیوں کے خورد ونوش وغیرہ کا بوجھ عام شہریوں کے کندھے پر آئے گا، ظاہر ہے کہ یہ قابل عمل نہیں ہے۔

اس کی ایک مصلحت مسلم اقلیت ملکوں میں بھی ہے اور وہ یہ کہ بہت سے معاملات وہ ہیں، جن کو طے کرنے کے لئے غلطی کرنے والے فریق کو سزا دینے کی ضرورت پڑتی ہے، اسی طرح بعض دفعہ مظلوم کے نقصان کی تلافی مقصود ہوتی ہے، صورتِ حال یہ ہے کہ ایسی جگہوں میں مسلم سماج ان کو کوئی جسمانی سزا نہیں دے سکتا؛ کیوں کہ یہ قانون اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہوگا، ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک عمل شریعت کی نظر میں جرم ہے؛ لیکن قانون کے اعتبار سے جرم نہیں ہے؛ اس لئے ملک کی عدالت سے بھی سزا نہیں دلائی جاسکتی ہے، مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا، ایک مذہبی ذمہ داری ہے، مالی تعاون کے ذریعہ صلح کی شکل نکل آتی ہے اور لوگ کوٹ کچہری جانے سے بچ جاتے ہیں، اسی طرح ایک عمل قانونی اعتبار سے جرم ہے؛ لیکن شرعاً جرم نہیں ہے یا اس درجہ کا جرم نہیں ہے کہ جو سرکاری قانون میں مانا گیا ہے، یا شرعاً اس کا اعتبار ہے، اور قانون اس کا اعتبار نہیں کرتا، جیسا کہ اس وقت ہندوستان میں تین طلاق کا مسئلہ ہے، ایسی صورتوں میں اگر کچھ لے دے کر صلح کی شکل نہیں اختیار کی گئی اور معاملہ کورٹ میں چلا گیا، تو مسلمان فریقوں پر خلاف شرع فیصلہ تھوپ دیا جائے گا اور ہوسکتا ہے کہ اس کو میڈیا میں اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کا ذریعہ بھی بنایا جائے، ان تمام حالات میں مالی جرمانہ عائد کرکے مسئلہ حل ہوسکتا ہے۔

غرض کہ جیسے ایک زمانہ میں مالی جرمانہ کی اجازت مصلحت کے خلاف تھی، اسی طرح بعض دفعہ مالی جرمانہ کی اجازت مصلحت کا تقاضا ہوتی ہے، اور اس کا اندازہ قضاۃ اور لوگوں کے مسائل طے کرنے والے پنچوں کو بخوبی ہوتا ہے؛ اسی لئے یہ عجیب بات ہے کہ جن لوگوں کا قضاء اور فصل خصومات سے تعلق رہا ہے، انھوں نے عام طور پر تعزیر مالی کی اجازت دی ہے، عہد صحابہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلے گذر چکے، ائمہ مجتہدین میں امام ابو یوسفؒ کی رائے اس کے حق میں ہے، جو اسلامی تاریخ کے پہلے قاضی قضاۃ تھے، فقہاء حنفیہ میں علاء الدین طرابلسیؒ، مالکیہ میں ابن فرحون مالکیؒ، اور حنابلہ میں ابن قیمؒ، وہ اصحاب علم ہیں، جن کی قضاء سے متعلق کتابیں موجود ہیں، اور یہ بات گزر چکی

ہے کہ یہ سبھی حضرات تعزیر مالی کے جواز کے قائل ہیں؛ چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے اٹھائیسویں فقہی سیمینار نومبر ۲۰۱۸ء میں تعزیر بالمال کے موضوع جو تجاویز منظور کی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :

(الف) اسلام میں انسداد جرائم کے لئے حدود و تعزیرات کا مضبوط نظام ہے، مخصوص جرائم پر جو سزائیں مقرر ہیں، ان کو حدود کہا جاتا ہے، اور جن جرائم کی سزائیں شریعت میں متعین نہیں ہیں، ان کو تعزیرات کہا جاتا ہے۔

(ب) تعزیرات کی ایک اہم قسم تعزیر مالی ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مجرم پر الگ سے کوئی مالی جرمانہ عائد کیا جائے؛ تاکہ مالی دباؤ سے مجبور ہو کر مجرم اپنے جرم سے باز آجائے، موجودہ حالات میں جب کہ جرم سے روکنے کے لئے مالی جرمانہ کے علاوہ کوئی اور صورت ممکن یا مؤثر نہیں ہے تو مالی جرمانہ کی گنجائش ہے؛ البتہ اس میں عدل کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(ج) تعلیم و تربیت کے نظام کو درست رکھنے کے لئے بلا اجازت غیر حاضری یا کسی اور کوتاہی پر مناسب جرمانہ کیا جاسکتا ہے، خواہ اس کی یہ شکل اختیار کی جائے کہ جن طلباء کو مفت قیام و طعام کی سہولت دی گئی تھی، ان کی سہولت ختم کر کے ان سے فیس وصول کی جائے، یا جن سے فیس لی جاتی ہے، ان سے الگ سے جرمانہ کی رقم وصول کی جائے، یا کوئی اور مناسب و مؤثر شکل اختیار کی جائے؛ البتہ اس رقم کو رفاہی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

(د) تعلیمی اداروں کے علاوہ دیگر اداروں یا برادریوں اور پنچایتوں کے لئے نظم وضبط کو برقرار رکھنے اور اجتماعی مفادات کے تحفظ کے پیش نظر عدل وانصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے اور معتبر علماء وارباب افتاء کے مشورہ سے مالی جرمانہ عائد کرنے کی گنجائش ہے۔

(و) طلاق کے بارے میں پائی جانے والی افراط وتفریط اور خرابیوں کو قابو میں رکھنے کے لئے اگر بوقت عقدِ نکاح عاقدین باہمی رضامندی سے بے جا طلاق کی صورت پیش آنے پر مہر میں اضافہ کی شرط لگادیں تو اس کی گنجائش ہے۔

(ھ) جو شخص بے جا طریقہ پر اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاق دیدے اور اس میں شوہر کی طرف سے زیادتی ہو تو عورت کے مطالبہ پر دار القضاء یا محکمہ شرعیہ اس پر مناسب مالی جرمانہ عائد کرسکتا ہے اور ضروری ہے کہ اس رقم سے متاثرہ عورت کی مدد کی جائے۔

● ● ●

ماحی بدعت عالم ربانی
حضرت مولانا عبد الرحمٰن مظاہریؒ

خالد سیف اللہ رحمانی

حیدرآباد کے محلہ حیدر گوڑہ میں یہ حقیر محرم ۱۳۹۹ھ کے پہلے جمعہ سے بیان کی ذمہ داری ادا کر رہا ہے، ماشاء اللہ اس مسجد میں پڑھے لکھے باشعور افراد کی بڑی تعداد ہوتی ہے، اور شہر کے دور دراز علاقوں سے بھی لوگ آتے ہیں، جمعہ کو آنے والوں میں ایک بزرگ حاجی محمد نعمت اللہ صاحب مرحوم بھی تھے، جن کی آپٹیکل کی دُکان عابد روڈ میں تھی اور پورے شہر میں مشہور تھی، وہ بڑے موحد اور شرک وبدعت سے متنفر شخص تھے، جمعہ کی نماز کے بعد کچھ دیر رُک کر جاتے اور مسائل وغیرہ بھی دریافت کیا کرتے، ایک دن ان کے ساتھ بزرگ شکل وصورت کے ایک صاحب تشریف لائے، کشادہ پیشانی، کتابی چہرہ، کھلا ہوا رنگ، اوسط قد وقامت، متوسط جسامت، سفید کرتا، پاجامہ اور ٹوپی، آنکھوں پر خوبصورت سی عینک، وجیہ شکل وصورت اور اس پر نفیس لباس اور باوقار انداز بہت متاثر کن تھا، اس روز میرے بیان کا موضوع یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی دُعائیں، اللہ تعالیٰ سے التجاء اور نیاز مندانہ سوال کا تو شاہکار ہیں ہی؛ لیکن بالواسطہ اس میں اللہ تعالیٰ کی توحید، کمال قدرت اور بڑے سے بڑے انسان کی خدا کے سامنے عجز وناتوانی کا اظہار بھی ہے، نماز کے بعد نعمت اللہ صاحب نے تعارف کرایا کہ آپ ہی ہیں حضرت مولانا عبد الرحمٰن مظاہریؒ، مولانا کے نام اور کام سے پہلے ہی سے واقفیت تھی، تعارف کی اور جہتوں کے علاوہ ایک اہم بات یہ تھی کہ انھوں نے کئی سال اس مسجد میں امامت وخطابت کا فریضہ بھی انجام دیا تھا، محلہ کے لوگ بھی ان سے واقف تھے، اور جو لوگ بدعت کے دلدادہ تھے، وہ ان سے کسی قدر ناراض بھی تھے اور یہ ناراضگی یقیناً مولانا کے نامۂ اعمال میں نیکیوں کا اضافہ ہے، میرے لئے یہ بات باعث مسرت ہے کہ انھوں نے میرے ٹوٹی پھوٹی گفتگو کی تحسین بھی کی اور نعمت اللہ صاحب کو تلقین بھی کی کہ وہ اسی مسجد میں جمعہ پڑھا کریں۔

یہ مولانا سے پہلی ملاقات تھی، اس کے بعد بارہا ملاقات بھی ہوئی، گاہے گاہے ان کے خطاب سے استفادہ کرنے کا بھی موقع ملا اور کبھی کبھی مسائل فقہیہ پر تبادلہ خیال بھی ہوا، جہاں تک مجھے یاد ہے، جب بھی ایسا ہوا، رائے میں موافقت پائی گئی، ۱۹۹۶ء کے بعد سے میرا کثرت سے جدہ کا سفر ہوا، مولانا وہیں مقیم تھے اور ممکن نہ تھا کہ وہاں حاضری ہو اور ملاقات کی نوبت نہ آئے، سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری پیش آئے؛ اس لئے کبھی محبی فی اللہ مولانا محمد یوسف مفتاحی کے مدرسہ عبداللہ ابن عمرؓ میں اور کبھی محترم مولانا محمد بانعیم مظاہری کی مسجد رحمان میں مجلسیں جمتیں اور ہم کلامی وہم طعامی کا موقع حاصل ہوتا۔

مولانا کی ولادت ۱۲؍ربیع الاول ۱۳۵۲ھ کو حیدرآباد کے قدیم محلہ یاقوت پورہ میں ہوئی، آپ کے والد ماجد کا نام احمد شریف تھا، آپ کا نام رحمان شریف رکھا گیا، پھر حضرت مولانا ابرار الحق صاحبؒ کی ہدایت پر عبدالرحمٰن کر دیا گیا، ابتدائی تعلیم اسکول میں ہوئی، ساتویں کلاس پاس کیا تھا کہ ستمبر ۱۹۴۸ء میں پولیس ایکشن کا واقعہ پیش آ گیا، اس لئے تعلیم کا یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، اللہ نے ان کو سلیم فطرت عطا کی تھی؛ اس لئے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ انھیں دینی تعلیم ہی حاصل کرنی ہے، حیدرآباد کے ایک صاحب تقویٰ وصاحب ورع بزرگ حضرت مولانا میر امام الدین صاحبؒ جو حلقۂ تھانوی سے مربوط تھے، نے آپ کا حوصلہ بڑھایا اور اس راہ کے لئے خضر طریق کا کام کیا، گھر والوں سے سفر کی اجازت نہیں ملی، تو ۱۹۴۹ء میں بھاگ کر مدرسہ اشرف المدارس ہردوئی پہنچے اور مربی جلیل حضرت مولانا ابرار الحق صاحبؒ کے دامن شفقت سے وابستہ ہوئے، مگر چند ہی دنوں میں پھر والد مرحوم پولیس کے ذریعہ جبر ودباؤ کے ساتھ حیدرآباد واپس لے آئے، ابھی بھی گھر کے لوگوں کی طرف سے کہیں باہر جا کر تعلیم حاصل کرنے کی اجازت نہیں تھی؛ چنانچہ ایک بار پھر بلا اجازت ہی سفر کر کے مولانا سید ظہور الحسن صاحبؒ استاذ مدرسہ مظاہر علوم کے پاس حاضر ہوئے، انھوں نے قصبہ شاملی میں مولانا محمد اسلام صاحب کے مدرسہ میں داخل کرا دیا، انھوں نے ہونہار شاگرد کی لیاقت دیکھ کر ابتدائی عربی کا پانچ سالہ نصاب تین سال میں مکمل کرا دیا، پھر ۱۹۳۵ء میں جامعہ مظاہر علوم میں داخل ہوئے اور ۱۹۵۸ء میں فراغت پائی، فراغت کے بعد صرف ڈیڑھ سال میں قرآن مجید حفظ کیا، اللہ نے مزاج میں کچھ ایسی سعادت مندی اور بڑوں کے سامنے جھکاؤ کا جذبہ رکھا تھا کہ جہاں رہے، اپنے اساتذہ کے محبوب بن کر رہے، مظاہر علوم میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ سے استفادہ کیا اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے پڑھا بھی، تربیت بھی پائی اور ہمیشہ ان کے خادم خاص بن کر رہے۔

اپنی عملی زندگی کا آغام حیدرآباد کے قریبی شہر بھونگیر کی ایک مسجد میں امامت وخطابت سے کیا، پھر یکم جون ۱۹۶۱ء کو ہندوستان کی تاریخی درسگاہ جامعہ نظامیہ حیدرآباد میں تقرر ہو گیا، یہاں آپ نے ۱۶؍سال تدریس کی

خدمت انجام دی، حدیث کی اساسی کتابیں پڑھائی، حیدرآباد منتقل ہونے کے بعد تبلیغی مرکز جامع مسجد ملے پلی میں خطابت کی ذمہ داری بھی آپ سے متعلق ہوگئی اور جمعہ کے بیانات کوشہر میں بڑی پذیرائی حاصل ہوئی، جمعہ میں آنے والوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوگیا، اس کے علاوہ شہر میں قرآن مجید اور حدیث شریف کے عوامی دروس کا بھی سلسلہ جاری رہا، جس سے لوگوں کو کافی نفع ہوتا تھا، جامعہ نظامیہ کی تاسیس توفضیلت جنگ مولانا شاہ انوار اللہ فاروقیؒ کے ہاتھوں عمل میں آئی، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حضرت مولانا انوار اللہ فاروقیؒ تینوں بزرگ حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے صحبت یافتہ اور اجازت یافتہ تھے، اس ہم مشربی کی بنیاد پر علماء دیوبند سے قریبی تعلق تھا، یہاں تک کہ بانیٔ جامعہ نے حضرت نانوتویؒ کے صاحبزادہ حضرت مولانا محمد احمد صاحبؒ کو جامعہ کا میر مجلس بنانے کا مشورہ دیا تھا، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی بھی یہاں آمد ورفت رہتی تھی اور حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ تو جامعہ نظامیہ کے جلسہ تقسیم اسناد کے مہمان خصوصی ہوا کرتے تھے؛ لیکن چوں کہ حیدرآباد میں ایک طویل عرصہ سے شیعوں کا بھی بڑا اثر رہا اور ۱۹۴۸ء سے پہلے حکومت میں بھی ان کا کافی عمل دخل تھا؛ اس لئے شہر میں عام طور پر بدعت کا غلبہ تھا، یہ فضاء آہستہ آہستہ جامعہ نظامیہ میں بھی قائم ہونے لگی، حضرت مولانا عبدالرحمن صاحبؒ ان لوگوں میں نہیں تھے، جو شریعت کے خلاف کسی بات پر مصالحت کر لیتے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جامعہ نظامیہ میں ایک متنازع شخصیت بنتے گئے، یہاں تک کہ انھوں نے احقاق حق کی قربان گاہ پر جامعہ نظامیہ کی خدمت کو قربان کر دیا اور ۱۴؍مئی ۱۹۷۱ء کو جامعہ نظامیہ سے الگ ہوگئے۔

مولانا کے دل ودماغ پر یہ فکر حاوی تھی کہ حیدرآباد سے کسی طرح شرک وبدعت کا ازالہ ہو؟ اس فکر نے ان کے دل کو بے قرار اور دماغ کو بے سکون کر رکھا تھا؛ چنانچہ آپ نے اس کے لئے دو اہم قدم اُٹھائے، پہلا کام 'مجلس علمیہ' کا قیام ہے، جس کی پہلی نشست ۱۹۷۳ء میں جامعہ عربیہ بھونگیر میں منعقد ہوئی، جس کے تاسیسی اجلاس میں حضرت مولانا سید اکبر صاحب دامت برکاتہم، حضرت مولانا عبدالعزیز صاحبؒ (سریا پیٹ)، حضرت مولانا محمد رضوان القاسمیؒ، حضرت مولانا سید اکبرالدین قاسمیؒ اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحبؒ (نرمٹہ) شریک تھے، اس مجلس کا بنیادی مقصد اہل سنت وجماعت کے حقیقی عقائد کو عام مسلمانوں تک پہنچانا اور اس کو تقویت پہنچانے کے لئے وقتاً فوقتاً اکابر دیوبند کو مدعو کرنا تھا، کوئی شبہ نہیں کہ مجلس علمیہ نے اس جہت سے بہت مفید کام کیا اور اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ صحیح الفکر علماء ایک پلیٹ فارم پر آ گئے اور یہاں اکابر دیوبند کی آمد ورفت بڑھ گئی۔

دوسرا قدم انھوں نے 'مجلس اشاعت اسلام' کے قیام کا ۱۹۷۴ء میں اُٹھایا، جس کی تحریک حضرت مولانا ارشاد احمد صاحبؒ مبلغ دارالعلوم دیوبند کے ایک خطاب سے ہوئی، اس مجلس کا خاص مقصد نہی عن المنکر اور اس کے

ضمن میں بدعات وخرافات کا رد تھا، اسی مجلس کے تحت مولانا ارشاد صاحبؒ کے مشورہ سے رد بدعت کے مشہور اور منجانب اللہ مقبول خطیب حضرت مولانا پالن حقانیؒ کو دعوت دی گئی؛ چنانچہ ۱۹۷۳ء ہی میں مولانا پالن حقانی صاحب کا دوروزہ خطاب مکہ مسجد اور جامع مسجد سکندرآباد میں رکھا گیا، ان خطابات کو ایسی مقبولیت حاصل ہوئی کہ شاید ہی اس کے پہلے اور اس کے بعد شہر میں ایسے مقبول داعی ومبلغ اور خطیب ومقرر کو سنا گیا ہو، لگتا تھا کہ لوگوں کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب ہے، جو جلسہ گاہ کی طرف کشاں کشاں چلا آرہا ہے، پھر تو یہ سلسلہ ۱۹۸۸ء تک وقفہ وقفہ سے جاری رہا، اس کے دو اہم فائدے ہوئے، ایک یہ کہ کچھ لوگ جو بیچ بیچ میں تھے، علماء دیوبند سے بھی تعلق رکھتے تھے، اور مروجہ بدعات کو بھی بلا تکلف انجام دیتے تھے، یا اس میں شریک رہتے تھے، انھوں نے اپنے لئے ایک واضح راستہ اختیار کرلیا، اور ایک طرف ہوگئے، دوسرے: اہل سنت والجماعت کا حقیقی نقطۂ نظر (جس کے ترجمان علماء دیوبند ہیں) کو بے حد قوت ووقعت حاصل ہوگئی اور وہ دفاع سے نکل کر اقدام کے درجہ میں آگئے۔

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ایک بار مبلغ دارالعلوم حضرت مولانا ارشاد صاحبؒ تشریف لائے ہوئے تھے، مسجد ایک مینار نامپلی میں فجر کے وقت ان کا خطاب طے تھا، شہر میں موجود فضلاء دیوبند کی بڑی تعداد بشمول حضرت مولانا شریف حسین ترمذیؒ، حضرت مولانا محمد رضوان القاسمیؒ اور حضرت مولانا سید اکبرالدین قاسمیؒ خطاب میں شریک تھے، مولانا نے اس موقع پر فضلاء کو خطاب کرتے ہوئے سخت افسوس کا اظہار کیا کہ آپ لوگ دیوبند کی نسبت کو چھپاتے ہیں اور دارالعلوم سے تعلق ظاہر کرتے ہوئے گھبراتے ہیں اور بھی ڈھیر ساری باتیں کہیں، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس وقت فکر دیوبند کے حاملین کس قدر دبے ہوئے تھے، اس پس منظر میں دیکھا جائے تو مولاناؒ کی کاوشوں کی قدر وقیمت کا اندازہ ہوگا۔

۱۹۷۷ء میں مولانا حج بیت اللہ کے لئے گئے، حضرت مولانا علی میاںؒ کی سفارش اور سعودی حکومت کی اجازت سے جدہ میں مقیم ہوگئے، وہاں مسجد الہدیٰ میں آپ کی امامت وخطابت تھی اور قرآن وحدیث کے دروس کا بھی سلسلہ تھا، سعودی عرب کے خصوصی نظام کے تحت چوں کہ وہاں وعظ وتقریر کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں؛ اس لئے یہاں آپ کا زیادہ رُخ تصنیف وتالیف کی طرف ہوگیا، اور متعدد کتابیں آپ کے قلم سے منظر عام پر آئیں، ان میں سب سے اہم ہے: ''ہدایت کے چراغ''، جو دو جلدوں میں ۱۴۰۰ رصفحات پر مشتمل ہے، یہ انبیاء کرام کے حالات پر ہے، آپ نے اہتمام کیا ہے کہ قصص وواقعات کے سلسلہ میں قرآن وحدیث میں جو کچھ آیا ہے، اسی کو لکھا جائے، غیر مستند باتوں سے بچا جائے، ہر واقعہ میں جو سبق آموز پہلو ہیں، ان پر بھی روشنی ڈالی جائے، غالباً اس میں آپ نے حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ کی قصص القرآن میں قصص کے ذیل میں مذکور ''بصائر وعبر'' کے عنوان کے تحت

آنے والے مضامین سے بھی استفادہ کیا ہے، بیان القرآن کے حاشیہ پر حضرت تھانویؒ کا رسالہ ''مسائل السلوک'' ہے،قرآنی تعلیمات کے عنوان سے آپ نے اس کی تشریح کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے فتاویٰ کو ''فرامین رسول'' کے نام سے جمع کیا ہے، قیامت میں پیش آنے والے جن واقعات کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، ان کو'یوم عظیم' کے نام سے مرتب فرمایا ہے، اس کے علاوہ مختصر سیرتِ رسول، سیرت التابعین، امام اعظم ابوحنیفہؒ — حیات وکارنامے، منتخب دُعائیں، مولانا احمد رضا خاں کی مبتدعانہ فکر پر'مولانا احمد رضا خان — حیات وکارنامے' سکرات سے تدفین تک پیش آنے والے فقہی مسائل پر'' آخری سفر''اور اپنی خود گذشت'' کاروانِ حیات'' کے نام سے آپ کی تحریری یادگاریں ہیں، آپ کی خودنوشت کاروانِ حیات بہت دلچسپ ہے اور اس میں آپ کے متعدد اساتذہ اور اہم دینی شخصیتوں کا ذکر آیا ہے، زندگی کے آخری دنوں میں مستقل طور پر جدہ میں آپ کا قیام ہو گیا، وہیں ۳۰/جون ۲۰۱۹ء کو وفات ہوئی، رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔

مولانا کی زندگی سے ان کے اخلاف کو جو سبق ملتا ہے، وہ ہے: حق پر استقامت، اس راہ میں آنے والی ابتلاؤں اور آزمائشوں کو برداشت کرنا اور بدعات ومشرکانہ خیالات کے خلاف مقاومت، مولانا نے طالب علمی بہت ہی تنگدستی اور وبے سروسامانی میں گزاری، مگر طلب علم کے جذبۂ بیکراں نے کبھی حوصلہ وہمت کو کمزور پڑنے نہیں دیا اور آخر وادیٔ علم کو طے کرکے ہی چھوڑا، پھر جامعہ نظامیہ میں ۱۶/سال حدیث کا درس دیا، ان دنوں بھی مخالفتوں ہی کا سامنا رہا اور ہر طرح سے تنگ کرنے کی کوشش کی گئی، پھر جب پوری قوت وجرأت کے ساتھ دعوتِ توحید کا علم اُٹھایا تو ہر چہار طرف سے مخالفتوں کا طوفان کھڑا ہو گیا، بیگانوں نے مخالفت وعداوت کے جو تیر برسائے وہ تو برسائے ہی، اپنوں نے بھی زخم پہنچانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی؛ لیکن مخالفت کی لہریں آتی تھیں اور اس کوہِ استقامت سے ٹکرا کر ناکام ونامراد واپس ہو جاتی تھیں، بالآخر یہاں بدعت کی جو فضاء چھائی ہوئی تھی توحید کی کرنوں کے سامنے انھیں ہٹنا پڑا، حیدرآباد میں شرک وبدعت کے مقابلہ اور توحید کے عقیدۂ خالص کی نشر واشاعت کی جو بھی تاریخ لکھی جائے گی، مولانا کا نام اس میں سنہرے حرفوں کے ساتھ شامل ہوگا، اور آپ کے ذکر خیر کے بغیر وہ تاریخ ادھوری ہوگی۔

• • •

حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ
ایک دقیق النظر محقق اور باکمال استاذ

خالد سیف اللہ رحمانی

اندرونی چاہت کی بناء پر انسان کے جذبۂ محبت کے عام طور پر تین مراکز ہوتے ہیں: والدین، مشائخ اور اساتذہ، والدین سے انسان کو فطری طور پر محبت ہوتی ہے، ماں باپ اچھے ہوں یا بُرے، انسان چاہتا ہے کہ خیر کے ساتھ ہی ان کا تذکرہ کرے اور سنے، اسی طرح اپنے شیخ کا انسان آنکھ بند کر کے احترام کرتا ہے، اس کی کمزوریوں کی بھی تاویل کرتا ہے اور بعض اوقات یہ عقیدت اندھی ہوتی ہے: اسی لئے شاعر نے کہا ہے :

بہ مئے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید

لیکن استاذ کا معاملہ ان دونوں سے مختلف ہوتا ہے، طالب علم کے مزاج میں تجسس ہوتا ہے، وہ ہر چیز کو ناقدانہ نظر سے دیکھتا ہے اور اکثر اوقات استاذ کے قول وفعل کو بھی اسی انداز پر پرکھتا ہے؛ کیوں کہ اس کو تعلیم ہی تحقیق وجستجو کی دی جاتی ہے؛ اس لئے اولاد کی زبان سے والدین کی تعریف یا مرید کی زبان وقلم سے شیخ کی تعریف کے مقابلہ شاگرد کا اپنے استاذ کی تعریف کرنا زیادہ اہم ہے، یہ ایک معتقد کی زبان سے تعریف نہیں ہوتی؛ بلکہ ذی شعور اور مرتبہ شناس ناقد کی طرف سے ہوتی ہے؛ اس لئے یہ تعریف حقیقت سے زیادہ قریب ہوتی ہے؛ اسی لئے اپنے شیخ کی تعریف کرنے والے؛ بلکہ تعریف میں مبالغہ کرنے والے ڈھیروں لوگ مل جائیں گے؛ لیکن ایسے اساتذہ کم ملیں گے، جو اپنے شاگردوں کی غیر معمولی محبت وعقیدت کا مرکز ہوں، اور اگر کوئی استاذ ایسا ہو جس کو اس کے شاگرد ٹوٹ کر چاہتے ہوں اور اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں تو سمجھنا چاہئے کہ وہ واقعی ایک باکمال انسان، باصلاحیت عالم، باکردار مربی اور کامل درجہ کا استاذ ہے۔

ماضی قریب میں مدارس کی دنیا کی دو ایسی شخصیتیں رخصت ہوگئیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے شاگردوں کے درمیان بے حد مقبولیت عطا فرمائی تھی، ایک: حضرت مولانا محمد یونس جونپوریؒ (سابق شیخ الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارنپور)، کچھ عرصہ پہلے ان کی وفات ہوئی ہے، دوسرے: حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ (سابق شیخ

الحدیث وصدر المدرسین دار العلوم دیوبند)، جو ابھی چند دنوں پہلے اس دنیائے فانی سے رخصت ہوئے ہیں، مفتی سعید صاحبؒ سے بھی ان کے شاگرد ٹوٹ کر محبت کرتے تھے، جس قدر اظہارِ محبت مفتی صاحبؒ کے سامنے ہوتا تھا، اسی قدر یا اس سے بڑھ کر غائبانہ بھی ان کا ذکر خیر ہوتا تھا؛ بلکہ بعض دفعہ اس میں مبالغہ بھی ہو جاتا تھا، اور وہ یہ کہ از راہِ عقیدت علم وتحقیق کی مجلس میں بھی ان کی رائے اس طرح پیش کرتے تھے کہ گویا اس کے بعد کچھ سوچنے اور کہنے کی گنجائش نہیں ہے، درس گاہ میں صورت حال یہ تھی کہ بہت سے اساتذہ کو طلبہ کی غیر حاضری کا شکوہ رہتا تھا؛ لیکن مفتی صاحب کے درس میں غافل اور غائب دماغ قسم کے طلبہ بھی اپنی خواہش اور رضامندی سے موجود رہتے تھے، یہ مقبولیت اور پذیرائی ہی ان کے علمی کمال اور اخلاقی بلندی کی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف خصوصیات سے نوازا تھا، ان کی نمایاں خصوصیات میں سے یہ ہے کہ وہ سلف صالحین کی طرح تدریس کو ایک عبادت کی طرح انجام دیا کرتے تھے: غیر حاضری سے گریز، اوقات کی پابندی، بار بار پڑھائی ہوئی کتابوں کے لئے بھی مطالعہ کا اہتمام اور ایک ایک طالب علم کو اپنی بات سمجھانے کی آخری درجہ کوشش، درس دیتے ہوئے جماعت کے ممتاز اور فہیم طلبہ کی استعداد کو سامنے رکھنے کے بجائے کمزور ترین طلبہ کو سامنے رکھ کر تفہیم، ان خصوصیات نے ان کے درس کو بے حد مقبول بنا دیا تھا، ان کے شاگردوں کی گفتگو سے بھی اندازہ ہوا اور گاہے گاہے ان کی درسی شروح کو دیکھ کر بھی، کہ وہ فن کی تفہیم اور حلِ عبارت پر بڑی توجہ دیتے تھے، بعض اساتذہ کی درسی تقریر تو بہت لمبی ہوتی ہے؛ بلکہ بعض مسائل میں ان کی درازنفسی سننے والوں کے لئے اکتاہٹ کا سبب بن جاتی ہے؛ مگر جس عبارت کو سمجھنے میں طالب علم کو دِقّت ہوتی ہے یا جس اشکال کا جواب مطلوب ہوتا ہے، وہاں اتنی سرسری گفتگو ہوتی ہے کہ طالب علم کے سامنے عبارت حل نہیں ہو پاتی، اور بعض دفعہ تقریر کی مثال اس پھل کی ہو جاتی ہے، جس میں چھلکا زیادہ ہوتا ہے اور مغز کم، یہ کمی صرف مدرسین ہی کے یہاں نہیں ہوتی، بعض شارحین کے یہاں بھی پائی جاتی ہے، راقم الحروف کے تجربہ کے مطابق ماضی قریب کے اہل علم میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ کی عربی شروح اور اُردو درسی تقریروں میں بھی طول کلام سے بچنے کا، مشکل عبارتوں کو حل کرنے کا اور درس کے دوران پیش آنے والے اشکالات کو دفع کرنے کا بڑا اہتمام ہوتا تھا، مفتی صاحبؒ کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس خصوصیت سے نوازا تھا، انھیں ان مواقع کا خوب ادراک تھا، جہاں پڑھنے پڑھانے والوں کو رکاوٹ پیش آتی اور کھٹک پیدا ہوتی ہے۔

چوں کہ وہ ایک پختہ کار مدرس تھے اور تعلیم وتربیت ہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا؛ اس لئے انھوں نے تصنیف وتالیف کے کام میں بھی درسیات کی شروح پر زیادہ توجہ دی اور اس میدان میں ان کی کتابوں کو غیر معمولی قبولیت

حاصل ہوئی، بالخصوص بخاری اور ترمذی کے دروس، کہ یہ ایک درسی تقریر بھی ہے اور مرتب تحریر بھی، بہت سی شروح کے ہوتے ہوئے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا، طالب علم ؛ بلکہ مدرس کو بھی جو باتیں مطلوب ہوسکتی ہیں، وہ سب اِن کتابوں میں اور ان کی دوسری درسی شروح میں موجود ہیں، متن کی تصحیح، اس پر اعراب، مفردات کی تشریح، ایسا ترجمہ جو عام فہم بھی ہو اور الفاظ سے آزاد بھی نہ ہو، حسبِ ضرورت رجال پر کلام، عنوان کا جو اصل مقصد ہے، یا جو مسئلہ اس باب میں زیر بحث ہے، اس کی جچی تلی وضاحت، نہ ضرورت سے زیادہ تفصیل اور نہ اتنا اختصار کہ اغلاق کے درجہ کو پہنچ جائے، مفتی صاحبؒ کی درسیات کی یہ خدمت ہمیشہ یادرکھی جائے گی اور اساتذہ وطلبہ کے لئے مشعل راہ بنی رہے گی، انھوں نے بخاری، ترمذی، الفوز الکبیر، نخبۃ الفکر، تہذیب المنطق اور شرح عقود رسم المفتی وغیرہ کی شرح تو مرتب کی ہی ہے، اس کے علاوہ عربی جماعت کے مبتدی طلبہ کے لئے نحو وصرف، منطق وفلسفہ اور اہم آیات واحادیث کے لئے محفوظات وغیرہ بھی مرتب کی ہیں، یعنی نصابی کتابیں بھی مرتب کی ہیں اور نصابی کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔

سبق ہو یا شرح یا کسی اور موضوع پر تصنیف، انھوں نے نقل وروایت پر اکتفاء نہیں کیا؛ بلکہ عمیق نگاہ سے اسے پڑھا اور اس کے حسن وقبح کو پرکھا ہے، اور مصنف کے پورے احترام اور سلیقہ کے ساتھ اس کا اظہار بھی کیا ہے؛ اسی لئے ان کی شروح میں بہت سی جگہ مصنف کے تسامحات کو بھی واضح کیا گیا ہے، اور جو کچھ لکھا گیا ہے، دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے، یہی اہل علم کی شان ہے اور سلف صالحین کے تشریحی لٹریچر میں ہمیں قدم قدم پر یہ اُسلوب ملتا ہے۔

ایک اچھے استاذ کے لئے چار باتیں ضروری ہیں: جذبۂ محنت، قوت حفظ، تفہیم کی صلاحیت اور اپنے طلبہ کے ساتھ شفقت، یہ چاروں باتیں ان کے اندر وافر درجہ میں موجود تھیں، میں نے سنا کہ وہ زمانۂ طالب علمی ہی سے بڑی محنتی تھے، میں جس وقت دارالعلوم میں طالب علم تھا، اس سے غالباً دو سال پہلے ان کی تقرری ہوئی تھی اور ششم عربی تک کی کتابیں ان سے متعلق تھیں؛ لیکن اس وقت بھی ان کا مطالعہ، کتابوں سے مراجعت اور محنت قابل دید تھی، اور حدیث کی اونچی کتابیں پڑھانے والے اساتذہ سے کم نہیں تھی، حافظہ بھی اللہ نے غضب کا دیا تھا، مجھے اس کا تجربہ اسلامی فقہ اکیڈمی کے بعض سیمیناروں میں ہوا، جس میں وہ شروع میں پابندی سے شریک ہوتے تھے، بعد میں تدریسی مصروفیات بڑھ جانے کی وجہ سے شرکت کم ہو پاتی تھی، بحث میں بھی خوب حصہ لیتے تھے، کئی دفعہ کسی اُصول کی توضیح کی ضرورت محسوس ہوئی تو حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے ان ہی سے اس کی وضاحت کے لئے التماس فرمایا، اور مفتی صاحبؒ نے بروقت اور بلا تاخیر حسامی اور نور الانوار وغیرہ کے حوالہ سے اس کی ایسی تشفی بخش وضاحت کی کہ گویا آج ہی اِن اسباق کو پڑھایا ہو، اس موقع پر قاضی صاحبؒ بھی ان کو بہت داد دیتے تھے۔

تفہیم کی صلاحیت کا تو جواب نہیں تھا، مشکل سے مشکل مسئلہ کو بھی کمزور سے کمزور طالب علم کو سمجھا دیتے تھے، ان کے شاگردوں کا بھی یہ احساس ہے اور اس کا اندازہ ان کی درسی شروح سے بھی ہوتا ہے، ذہین اور باصلاحیت طلبہ کو مضمون سمجھا دینا کمال نہیں ہے، اصل کمال تو غبی طلبہ کو سمجھانا ہے، راقم الحروف نے بعض علمی مذکرات میں دیکھا کہ انھوں نے مسائل کی اس طرح تشریح کی کہ علماء ہی نہیں جدید تعلیم یافتہ حضرات بھی مضمون کو اچھی طرح سمجھ گئے، ان کے درس کی مقبولیت کا اصل راز اُن کی قوت تفہیم ہی تھی؛ حالاں کہ ایک طرح سے ان کی مادری زبان اُردو نہیں تھی اور میرے علم کے مطابق انھوں نے کبھی اُردو شعروادب کو اپنا موضوع نہیں بنایا، پھر بھی ان کی قوت تفہیم ایک نمونہ تھی، اور درس کے تمام نکات نہایت مرتب ہوا کرتے تھے، کسی بات کو سمجھنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ سامعین میں ذہنی نشاط ہو؛ چنانچہ وہ نشاط پیدا کرنے کا گُر بھی جانتے تھے، اوراس کے لئے سنجیدہ گفتگو کے درمیان موقع بہ موقع مختصر لطیفے بھی نقل کرتے تھے، جس سے مجلس زعفران زار ہوجاتی تھی، درس گاہ میں تو یہ کرتے ہی ہوں گے؛ لیکن علماء اور خواص کی مجالس میں بھی اس پہلو کا لحاظ ہوتا تھا، یہ ایک ماہر اور مزاج شناس استاذ کا کمال ہوتا ہے کہ وہ طلبہ اور سامعین میں دلچسپی برقرار رکھے۔

وہ اپنے شاگردوں کو اپنی اولاد کی طرح چاہتے تھے، اوراس میں کسی علاقہ اور خاندان کا امتیاز نہیں تھا؛ بلکہ صلاحیت اور صالحیت معیار ہوتا تھا، وہ نہ صرف تعلیم کے دوران ان کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرتے تھے؛ بلکہ فارغ ہونے والے باصلاحیت طلبہ کو مناسب جگہ رکھوانے کے لئے بھی کوشاں ہوتے تھے، اگر ان کی کوئی چیز شائع ہوتی تو اس کی حوصلہ افزائی کرتے اور خوشدلی کے ساتھ اپنی تائیدی وتوصیفی تحریر لکھتے، عدیم الفرصتی کے باوجود ان کے مسودہ کو پڑھتے اور ضروری اصلاحات وترمیمات کی جانب متوجہ کرتے، واقعہ ہے کہ ان کی ذات مدارس کے اساتذہ کے لئے شاگردوں کے ساتھ شفقت اور لگاؤ کے پہلو سے بھی ایک نمونہ ہے، اب تو سرکاری اداروں کی طرح دینی مدارس کے خدام بھی پیشہ وارانہ انداز میں کام کررہے ہیں، اور استاذ وطالب علم کا رابطہ اُس بے غرض محبت وشفقت سے خالی ہوتا جارہا ہے، جو مدارس کا طرۂ امتیاز تھا۔

اللہ نے ان کے وقت میں بڑی برکت دی تھی، جہاں ہزاروں شاگردوں نے ان سے فیض پایا اور وہ اگلی نسلوں تک اس کو پہنچانے میں لگے ہوئے ہیں، جو یقیناً مفتی صاحبؒ کے لئے صدقہ جاریہ ہیں، وہیں انھوں نے تصنیف وتالیف کا بھی ڈھیر سارا کام انجام دیا، مفتی صاحبؒ کی وفات کے بعد ان کی تصنیفات کی جو فہرست آئی ہے، وہ چھیالیس کتابوں پر مشتمل ہے؛ لیکن ان میں سے متعدد کتابیں کئی کئی جلدوں میں ہیں، جیسے: تفسیر ہدایت القرآن، تحفۃ القاری، تحفۃ الالمعی، رحمۃ اللہ الواسعۃ وغیرہ، اگر ہر جلد کو الگ الگ شمار کیا جائے تو میرا اندازہ ہے کہ یہ تعداد سو (۱۰۰)

تک پہنچ جائے گی، اس میں ان کی محنت اور ذہانت کے علاوہ بڑا دخل کام میں تسلسل کا تھا، وہ ایسے مسافر تھے جس کو منزل پر پہنچ کر چند لمحات بھی آرام کرنا گوارہ نہیں تھا، وہ جب بھی کسی علمی کام سے فارغ ہوتے تو اگلا کام ان کے سامنے ہوتا۔

غالباً اپنی کسی کتاب کے شروع میں انھوں نے عنوان قائم کیا ہے: ''اس کے بعد کیا؟'' (ہوسکتا ہے الفاظ میں کچھ فرق ہو) اس میں یہی بات لکھی ہے کہ اس کام کے بعد وہ اب کیا کام کریں گے؟ اس تسلسل کی وجہ سے ان کے کاموں میں بڑی برکت ہوئی؛ حالاں کہ وہ تدریس کے ساتھ ساتھ ملک و بیرون ملک کے اسفار بھی کیا کرتے تھے، امریکہ، برطانیہ، کناڈا اور مختلف بیرونی ملکوں میں ان کا طویل قیام ہوتا تھا اور علمی مجلسیں ہوا کرتی تھیں، جو تحریری شکل میں مرتب ہو چکی ہیں، ان کاموں کے ساتھ ساتھ اس درجہ پابندی اور اہتمام سے تصنیف وتالیف کی خدمت انجام دینا معمولی بات نہیں ہے، اور یقیناً یہ وقت کی حفاظت اور کاموں میں تسلسل کی برکت ہے۔

ان کی تالیفات میں ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کی شرح ''رحمۃ اللہ الواسعۃ'' خاص اہمیت کی حامل ہے، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی شخصیت ہشت پہلو تھی، حدیث سے ان کا جو عشق تھا، وہ تو ظاہر ہی ہے؛ لیکن علم کلام، تصوف اور اُصولِ فقہ میں بھی ان کا پایہ بہت بلند تھا اور جس زمانہ مین ہندوستان میں مسجع اور قافیہ بند عربی لکھنے کا رواج تھا، اس زمانہ میں انھوں نے متقدمین کی طرح سلیس اور رواں زبان میں قلم اُٹھایا اور ایسے موضوعات پر گفتگو کی جو اس وقت کے ماحول میں نامانوس تھے، اس طرح ''حجۃ اللہ البالغۃ'' جیسی کتاب ان کے قلم سے منصۂ شہود پر آئی، جو اسلامی کتب خانہ کی چند گنی چنی کتابوں میں ایک ہے، اس کتاب میں احکام شریعت کے مصالح وحکم کو بیان کرتے ہوئے، کلام، تصوف اور فلسفہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی گئی ہیں اور اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے حسب ضرورت ان کے بعض افکار وتصورات بھی ذکر کئے گئے ہیں، جن کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے، نیز شاہ صاحبؒ مجتہدانہ شان رکھتے تھے؛ اس لئے ان کے یہاں بعض تفردات بھی ہیں، اس بناء پر ''حجۃ اللہ'' کو سمجھنا اور اس سے بڑھ کر سمجھانا اور پڑھانا بجا طور پر دشوار سمجھا جاتا تھا، پہلے کے لوگوں میں مولانا عبید اللہ سندھیؒ کو حجۃ اللہ کا رمز شناس تصور کیا جاتا تھا، دیوبند میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کا درس اس سلسلہ میں مشہور تھا، جو کتاب کے بعض ابواب ہی کا ہو پاتا تھا، مفتی سعید صاحبؒ نے اس کتاب کی شرح لکھ کر ایک بڑے خلاء کو پُر کیا اور اس کو مدارس کے حلقہ کے لئے عمومی طور پر قابلِ استفادہ بنا دیا، مفتی صاحبؒ نے اس کتاب میں صرف ترجمہ اور تشریح ہی نہیں کی ہے؛ بلکہ کتاب کے متن کی بھی بڑی تحقیق کے ساتھ تصحیح کی ہے، انھوں نے اس کے لئے مختلف جگہوں سے کتاب کے قلمی نسخے حاصل کئے اور گہرائی کے ساتھ اس کے مقارنہ کا کام کیا، اگر میں کہوں کہ یہ کتاب بعض جہتوں سے مفتی

صاحبؒ کی فکری افتاد سے ہم آہنگ نہیں تھی تو بے جا نہیں ہوگا، شاہ ولی اللہ صاحبؒ کو چوں کہ ایسے لوگوں سے سابقہ پیش آیا جو تقلید کے معاملہ میں سخت غلو کا شکار تھے، اور بعض بدعت میں گرفتار تھے، نیز شاہ صاحبؒ نے پہلے ہندوستان کے اہل علم سے کسب فیض کیا، پھر حرمین شریفین میں دوسرے مذاہب فقہ کے اساتذہ کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہہ کیا، اس نے ان کے اندر نہ صرف اعتدال؛ بلکہ ان کے معاصر اہل علم کے مقابلہ کافی توسع پیدا کر دیا تھا، وہ اجتہادی شان رکھتے تھے اور فقہی مسائل میں مختلف مذاہب کو ترجیح دیتے تھے، دوسری طرف مفتی صاحبؒ کے اندر فقہ حنفی پر بہت زیادہ تصلب تھا، اِس اختلاف ذوق کے باوجود انھوں نے حجۃ اللہ میں آنے والے اختلافی مسائل اور شاہ صاحبؒ کی ترجیحات کو پورے انصاف واعتدال کے ساتھ پیش کیا ہے، بہر حال یہ مفتی صاحبؒ کا بڑا علمی کارنامہ اور اہل علم پر نا قابل فراموش احسان ہے۔

مفتی صاحبؒ کی ایک نمایاں خصوصیت مسائل فقہیہ میں فقہ حنفی کے مفتی بہ اقوال پر جماؤ ہے، جس کا اظہار ان کے خطبات، مجالس اور دروس میں ہوتا رہتا تھا؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بہت سے مسائل خاص کر جدید مسائل مین وہ اپنی ایک الگ رائے بھی رکھتے تھے، جس میں موجودہ دور کے مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی تھی، راقم الحروف نے اکیڈمی کے فقہی سیمیناروں اور ادارہ مباحث فقہیہ کے فقہی اجتماعات میں بارہا اسے دیکھا ہے، فتاویٰ دار العلوم کی تعلیقات اور ان کی علمی مجالس میں بھی اس کی جھلک موجود ہے، میڈیکل انشورنس اور سادات کے لئے زکوٰۃ وغیرہ جیسے مسائل اس کی مثال ہیں، بعض مسائل میں مجھے ان کے نقطۂ نظر سے اختلاف ہوتا تھا، اور مجلس میں یا تنہائی میں اس پر گفتگو ہوتی تھی تو وہ بہت فراخدلی سے مخالف نقطۂ نظر کو سنتے تھے، مفتی صاحبؒ کی یہ بات بھی قابل تعریف ہے کہ ان کے قال وحال میں یکسانیت تھی، جیسے وہ ڈیجیٹل تصویر کو حرام سمجھتے تھے، پوری قوت کے ساتھ اسے بیان بھی کرتے تھے، جلسوں میں اس کی خلاف ورزی پر ناگواری کا اظہار بھی کرتے تھے، اور خود بھی اس پر سختی سے عمل کرتے تھے، اگر کسی شخص نے چھپ چھپا کر ان کی فوٹو لے لی تو ان کا غصہ اُبل پڑتا تھا، یہ اچھی بات ہے کہ آدمی جس بات کو درست سمجھے، اس پر جما رہے، اس کے قول وفعل میں تضاد نہ ہو جیسا بہت سی جگہ دیکھنے میں آتا ہے۔

البتہ یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بھی صاحب علم کی بات حرف آخر نہیں ہوتی، اور اکثر وسیع المطالعہ شخصیات کے یہاں بعض تفردات بھی ہوتے ہیں، یہ اس کی فکری وعلمی اور مطالعاتی ارتقاء کی دلیل ہوتی ہے، ہندوستان میں دو ایسی شخصیتیں گزری ہیں، جو بڑی ہی صاحب فضل وکمال تھیں، حدیث وفقہ دونوں میں ان کا پایہ بہت بلند تھا، ان کی بہت سی رائیں عام علماء کی آراء سے مختلف تھیں، ایک: مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، دوسرے: حضرت مولانا عبد الحئی فرنگی محلی لکھنویؒ، اللہ نے ان بزرگوں کو ایسا اخاذ ذہن دیا تھا کہ اس کی مثال صدیوں میں پیدا ہوتی ہے، ان

کے یہاں بکثرت اس کی مثال ملتی ہے، مفتی صاحب کی بعض آراء بھی ایسی تھیں، جن سے بہت سے اہل علم کو اختلاف رہا ہے، مثلاً: ایک اُصولی بحث ''حجیت حدیث'' سے متعلق ہے، مفتی صاحبؒ ایک خاص گروہ کے طرز استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے کہتے تھے کہ سنت حجت ہے نہ کہ حدیث، انھوں نے اس کی جس طرح تشریح کی ہے، وہ بڑی حد تک قابل قبول ہے؛ لیکن اس حقیر کی رائے میں یہ تعبیر منکرین حدیث کو فائدہ پہنچا سکتی ہے؛ اس لئے یہ کم درجہ کے نقصان سے بچنے کے لئے بڑے نقصان کا پیش خیمہ ہوسکتا ہے، آج کل ان کے تلامذہ بھی اس پر بہت زور دیتے ہیں، میرا خیال ہے کہ اصطلاحات کی بڑی اہمیت ہے، بعض دفعہ اس سے مفاہیم بدل جاتے ہیں، بعض دفعہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، اور بعض دفعہ فاسد افکار کے حامل لوگ اس کا فائدہ اُٹھا لیتے ہیں۔

اسی طرح ایک موقع پر جلسۂ تعزیت کے سلسلے میں مفتی صاحب نے اتنی شدت اختیار کر لی، جو ہمارے قدیم بزرگوں کی روایت کے خلاف ہے اور جس میں ایک طرح کے غلو کا احساس ہوتا ہے، مجھے اس سے اتفاق ہے کہ مفتی صاحب اپنی نیت میں مخلص تھے اور ان کا مقصد بدعت کے دروازہ کو بند کرنا ہے، اور بزرگوں کے سلسلے میں پیدا ہونے والے غلو کو روکنا ہوگا؛ لیکن اس کی اصلاح کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ لوگوں سے کہا جائے کہ وہ ایسے پروگراموں کو ''جلسۂ تعزیت'' کے بجائے متوفی کے محاسن وخدمات کے تذکرہ کا عنوان دیں؛ لیکن سرے سے اس کو ناجائز قرار دینا یا اس کو دیوبندیت کے مغائر قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا، دیوبند ایک بحر ناپیدا کنار ہے، ایسی صورت میں دار العلوم کے بانیان اور اس کے سرپرستان کے علاوہ دیوبند کا ہر عالم یا مہتمم یا شیخ الحدیث یا استاذ کی رائے کو فکرِ دیوبند کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ خود اکابر دیوبند کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف آراء موجود ہے، اور اختلاف رائے علم اور زندگی کی علامت ہوتی ہے۔

اسی طرح ''ما لا یدرک کله لا یترک کله'' کے تحت موجودہ دور کے اہل علم نے اسلامک بینکنگ کا نظام مرتب کیا ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صدفی صد شریعت اسلامی کے مطابق ہے، اور یہ کہنا اس سے بھی زیادہ غلط ہوگا کہ یہ نظام مکمل طور پر فقہ حنفی سے مستنبط ہے؛ لیکن ہمیں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ جہاں مسلمان خود کسی نظام کو بنانے کے موقف میں ہوں، وہاں ان پر واجب ہے کہ اس نظام کو واجبات ومستحبات اور محرمات ومکروہات کی مکمل رعایت کے ساتھ مرتب کریں؛ لیکن جہاں ہم ایک نظام کا حصہ بننے پر مجبور ہوں اور خود اپنا نظام بنانے پر قادر نہیں ہوں، وہاں ہم اس بات کے مکلف ہیں کہ شریعت سے قریب تر طرز عمل کو اختیار کریں جس کا اشارہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''اطیعوا ما استطعتم''میں موجود ہے، اور موجودہ حالات یہ ہیں کہ غیر مسلم ممالک ہی نہیں مسلم ممالک میں بھی نظام معیشت مسلمانوں کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور اقتصادی نظام کو کچھ ایسے عالمی اداروں

کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے کہ آپ ان کے ساتھ مل کر کام کرنے پر مجبور ہیں، ان حالات میں اسلامی فائنانس کے ماہرین نے جو کوششیں کی ہیں، وہ یقیناً قابل ستائش ہیں، ان کو یکسر مسترد کر دینا لوگوں کے لئے کھلے طور پر سود میں مبتلاء ہونے کا راستہ کھول دے گا، اور یہ تصور پیدا ہوگا کہ قانون شریعت موجودہ دور کا ساتھ نہیں دے سکتا، والعیاذ باللہ، لوگوں کے لئے شریعت قابل عمل ہو، اور لوگ اس کو بوجھ نہ سمجھنے لگیں؛ اسی لئے فقہاء نے ''باب حیل'' کھولا، جس کو بعض نا سمجھوں نے ہدف طعن بنا دیا۔

اس طرح کے بعض اور مسائل بھی ہیں، جن میں مفتی صاحبؒ ایک الگ رائے رکھتے تھے اور یقیناً ان کے علم اور مطالعہ کے اعتبار سے انھیں اس کا حق تھا؛ تاہم ایسے مسائل میں ظاہر ہے کہ اتفاق رائے ضروری نہیں ہوتا، اس میں اہل علم کے لئے سبق ہے کہ ہر صاحب علم میں اپنے نقطۂ نظر کے اظہار کی اور جس رائے کو درست نہ سمجھتا ہو، بہ وقت ضرورت اس کو پیش کرنے کی جرأت ہونی چاہئے یہی سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

اللہ تعالیٰ نے ان کو شروع سے اپنے دین کی خدمت کے لئے منتخب فرمایا تھا، وہ ۱۹۴۰ء میں گجرات کے علاقہ پالن پور میں پیدا ہوئے، ابتدائی کتب کی تعلیم کے بعد انھوں نے متوسطات کی تعلیم جامعہ مظاہر علوم سہارن پور میں حاصل کی، ۱۳۸۲ھ میں دار العلوم دیوبند سے دورۂ حدیث کی تکمیل کی اور حضرت مولانا فخر الدین احمد صاحبؒ سے بخاری شریف پڑھی، دورہ سے فراغت کے بعد حضرت مولانا مفتی سید مہدی حسن شاہ جہاں پوریؒ سے افتاء کی تربیت پائی، استاذ الاساتذہ علامہ ابراہیم بلیاویؒ، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ، حضرت مولانا فخر الحسن مرادآبادیؒ، حضرت مولانا بشیر احمد خان صاحبؒ اور حضرت مولانا محمد ظہور صاحبؒ وغیرہ جیسے باکمال اساتذہ سے احادیث کی کتابیں پڑھیں، اسی زمانہ میں جامعہ ازہر مصر کی طرف سے شیخ محمود عبد الوہاب مصریؒ دار العلوم میں مبعوث تھے، ان سے حفظ کیا، قرأت کی مشق کی اور عربی زبان میں خصوصی استفادہ کیا۔

سلسلۂ تعلیم مکمل کرنے کے بعد دار العلوم دیوبند میں معین مفتی رکھے گئے؛ حالاں کہ اس زمانہ مین معین مفتی کا تقرر نہیں کیا جاتا تھا، پھر علامہ بلیاویؒ کی وساطت سے دار العلوم اشرفیہ راندیر میں تدریس سے متعلق ہوئے اور نو (۹) سال خدمت انجام دی، ۱۳۹۳ھ میں دار العلوم دیوبند میں مدرس مقرر ہوئے، دار العلوم میں آپ کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع رہا ہے، بحیثیت صدر مدرس و شیخ الحدیث تو آپ نے خدمات انجام دی ہی ہیں، اس کے علاوہ مجلس ختم نبوت کے آپ مستقل ذمہ دار تھے اور کئی بار دار الافتاء کی نگرانی بھی آپ کے سپرد کی گئی۔

یہ حقیر جس وقت دورۂ حدیث کا طالب علم تھا، اس وقت ان سے کافی سینئر اساتذہ پہلے سے موجود تھے، دورہ کے اسباق ان ہی حضرات کے ذمہ تھے، آپ کے ذمہ غالباً ششم عربی تک کے اسباق تھے؛ لیکن اس وقت بھی طلبہ

کے پسندیدہ اور مقبول اساتذہ میں تھے، دارالعلوم میں راقم الحروف کا اسی قدر تعلق تھا کہ وہ کبھی کبھی مسجد میں حضرت نانوتویؒ کی بعض کتابوں کا درس دیا کرتے تھے، جس میں طلبہ اپنے ذوق سے شریک ہوتے تھے، شرکاء کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں ہوتی تھی، گزرتے ہوئے وہاں مفتی صاحبؒ کو دیکھنے یا ان کے دو چار کلمات سننے کا موقع ملتا تھا؛ لیکن جب اسلامی فقہ اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا اور اس کا سیمینار شروع ہوا، تو شروع کے سیمیناروں میں مفتی صاحبؒ اکثر شریک ہوتے تھے اور بحث میں حصہ بھی لیتے تھے، قاضی صاحبؒ کو ''شیخ'' کہتے تھے اور ان کے ساتھ بڑے احترام سے پیش آتے تھے؛ چوں کہ دونوں پان کے عادی تھے؛ اس لئے دونوں ایک دوسرے کے ''حق ہم سائیگی'' کا خوب لحاظ کرتے تھے، ان مواقع پر مفتی صاحبؒ سے قریبی ملاقاتوں کا موقع ملا، اور ان کے تواضع وخوش اخلاقی کا دل پر گہرا نقش مرتب ہوا، اکیڈمی کا چوتھا فقہی سیمینار دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں ہوا، اس وقت وہاں ڈھنگ کی عمارتیں نہیں تھیں، مہمانوں کو بھی از بسطاس شیٹ کے کمروں میں ٹھہرایا گیا تھا، کچھ خاص مہمانوں کے لئے مدرسہ کے احاطہ سے باہر ہوٹل یا بعض اہل ثروت حضرات کے اچھے مکانات میں انتظام کیا گیا، ان ہی خواص میں مفتی صاحبؒ کا نام بھی شامل تھا؛ لیکن انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا اور ان کے ایک شاگرد مولانا عبدالقدوس قاسمی —— جو مدرسہ میں استاذ تھے —— کے کمرہ میں رہنے کو ترجیح دی اور بہت خوشدلی کے ساتھ وہیں رہے۔

جب بھی ملاقات ہوتی، بہت ہی تپاک سے ملتے اور گرمجوشی سے معانقہ کرتے، میں بھی جب دیوبند جاتا تو جن بزرگوں سے ملاقات کے لئے حاضر ہوتا، ان میں مفتی صاحبؒ بھی تھے، ایک بار دولت خانہ پر پہنچا، ارادہ تھا کہ مختصر ملاقات کرکے نکل جاؤں گا، ادھر چائے آئی اور اُدھر کتاب لینے کے لئے دورہ کے کوئی طالب علم پہنچے، میں نے وقت کی نزاکت کا خیال کرتے ہوئے چاہا کہ مصافحہ پر اکتفا کرکے نکل جاؤں اور عرض کیا کہ آپ کے سبق کا وقت ہو گیا ہے، اس کا اندازہ نہیں تھا؛ اس لئے اجازت چاہتا ہوں، کہنے لگے: نہیں، آپ بیٹھیں، بہت دنوں پر ملاقات ہوئی ہے، باتیں کروں گا، سبق تو روز ہوتا ہے، آپ سے ملاقات تو روز ہوتی نہیں ہے، یقیناً یہ ان کی اعلیٰ ظرفی کی بات ہے!

دیوبند میں جب آخری دفعہ ملاقات ہوئی تو عصر بعد کا وقت تھا، طلبہ بیٹھے ہوئے تھے، ایک کرسی پر مفتی صاحبؒ تشریف فرما تھے، میرے لئے بھی کرسی منگوائی، پھر دریافت کیا کہ آپ روزانہ کتنے صفحات لکھ لیتے ہیں؟ میں نے عرض کیا: کبھی اس پہلو سے دیکھنے کا موقع نہیں ملا، کہنے لگے: میرے پاس ہندوستان وپاکستان میں چھپنے والے اکثر دینی رسائل آتے ہیں، اور لوگ خود اپنی محبت میں بھیجتے ہیں، میں دیکھتا ہوں کہ اکثر رسائل میں آپ کا مضمون موجود ہوتا ہے، اور مضمون بھی مرتب مدلل ہوتا ہے، اتنا سارا لکھنے کا آپ کو کیسے موقع مل جاتا ہے؟ اور پھر

کتابیں اس کے علاوہ ہیں، میں نے کہا: مضامین اکثر تازہ نہیں ہوتے؛ بلکہ ایک رسالہ سے کئی کئی رسالوں میں نقل کیا جاتا ہے،اس سے آپ کوایسا خیال ہوا ہوگا، پھر کہنے لگے: میں روزانہ اوسطاً بیس صفحات لکھنے کی کوشش کرتا ہوں، میں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ نے آپ کے اوقات میں برکت رکھی ہے۔

اس حقیر کے ساتھ شفقت اور حسن ظن کا معاملہ رکھتے تھے، میں نے اپنی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' کے پانچویں جلد پر پیش لفظ لکھنے کی خواہش ظاہر کی، انھوں نے خوشی کے ساتھ لکھا، اس میں ایک موضوع اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا، جو لوگ اعضاء کی پیوند کاری کو منع کرتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اس میں انسان کی توہین ہے؛ حالاں کہ انسان کو اشرف المخلوقات قرار دیا گیا ہے، میں نے اس کے جواب میں لکھا تھا کہ اگر اعضاء کی پیوند کاری کو توہین مان بھی لیا جائے تو علاج کے لئے اہانتِ محترم کو گوارا کیا جا سکتا ہے، اور پھر اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے استدلال کیا تھا جس میں بہ طور علاج ''کتابت قرآن بالنجس'' کی اجازت دی گئی ہے، مفتی صاحبؒ نے پیش لفظ میں لکھا کہ کتاب میں ایک مسئلہ کے سوا سارے مسائل درست ہیں، پھر جب ملاقات ہوئی تو فرمایا: میں نے جو پیش لفظ میں یہ جملہ لکھا تھا، اس سے یہی مسئلہ مراد تھا، اور ایک خاص گروہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ وہ ایسی جزئیات کو فقہ حنفی کو بدنام کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں؛ اس لئے فقہاء کی تمام نقول پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، آپ اس کا برا نہ مانئے گا؛ چنانچہ زیر طبع نظر ثانی شدہ ایڈیشن میں میں نے اس مسئلہ کو نکال دیا ہے۔

ممبئی میں جمعیت علماء کا فقہی اجتماع تھا، وہاں حج سے متعلق ایک اہم مسئلہ زیر بحث تھا، میں پہلے دن نہ آسکا، دوسرے دن حاضر ہوا، بعض دوستوں نے بتایا کہ تمہارے غائبانہ میں مفتی صاحبؒ نے تمہارے لئے ''دیدہ ور فقیہ'' کا لفظ استعمال کیا، اگر چہ یہ ان کا حُسن ظن تھا؛ لیکن میرے لئے یقیناً بہت ہی قابل مسرت بات تھی، کبھی کبھی فون پر بھی گفتگو ہو جاتی تھی، ایک بار میں نے دریافت کیا کہ ''ہدایت القرآن'' کا کام کہاں تک پہنچا؟ کہنے لگے: آج کل میں سب سے زیادہ اسی کام پر متوجہ ہوں اور دیکھئے میرے سامنے آپ کی ''آسان تفسیر قرآن مجید'' رکھی ہوئی ہے، میں اس سے بھی مراجعت کرتا رہتا ہوں، ایک بار برصغیر کے ایک بڑے اور معروف عالم کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ وہ اچھا لکھتے ہیں؛ لیکن آپ کی زبان ان سے بھی زیادہ خوبصورت اور سلیس ہوتی ہے، ایک خاص مسئلہ کے سلسلہ میں بنارس کا ایک وفد مجھ سے وقت لے کر حیدرآباد پہنچا، مجھے یہ وعدہ یاد نہیں رہا اور کوئی ضروری سفر درپیش ہو گیا، جس کی وجہ سے میں چلا گیا، وہ صاحب ایک پورا وفد لے کر اور اتنا لمبا سفر کر کے یہاں پہنچے، تو مجھے موجود نہ پا کر بہت ناراض ہوئے، اور ظاہر ہے کہ ان کی ناراضگی حق بجانب بھی تھی، وہ یہاں سے دیوبند گئے، دیوبند میں جن حضرات سے ملے، ان میں مفتی صاحبؒ بھی تھے، پھر بنارس پہنچ کر فون کیا اور کہا کہ مفتی صاحبؒ نے کہا کہ اس مسئلہ کو

مولانا خالد سیف اللہ صاحب ہی حل کر سکتے ہیں، آپ ان سے ملاقات کریں؛ حالاں کہ ہم لوگوں نے ان سے آپ کے یہاں جانے اور واپس ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا، یہ مفتی صاحبؒ کی شفقت ومحبت تھی کہ وہ مجھ جیسے کوتاہ علم کی حاضرانہ ہی نہیں غائبانہ بھی عزت افزائی کیا کرتے تھے۔

معہد میں مفتی صاحبؒ کے ایک شاگرد اور صاحبِ تعلق زیر تعلیم تھے، وہ کہنے لگے: میں نے آپ کی کتابوں کے بارے میں مفتی صاحبؒ سے دریافت کیا کہ کیا ان کی کتابیں پڑھی جاسکتی ہیں؟ مفتی صاحبؒ نے فرمایا: ضرور، اور پھر میری تعریف میں ایک ایسا جملہ کہا جسے نقل کرتے ہوئے حیاء آتی ہے۔

مفتی صاحب سے آخری گفتگو سورت میں اس وقت ہوئی، جب میں المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کے ایک فاضل کے اصرار پر ان کے نکاح میں شرکت کے لئے گیا ہوا تھا، میری واپسی کی فلائٹ کا وقت ہو چکا تھا، اس وقت اطلاع ملی کہ مفتی صاحبؒ کے ایک صاحبزادہ کا کل ہی انتقال ہوا ہے، اور مفتی صاحبؒ اس سلسلہ میں سورت ہی میں مقیم ہیں، میری خواہش ہوئی کہ جا کر بالمشافہ تعزیت کی جائے؛ لیکن معلوم ہوا کہ اگر وہاں جاؤں تو فلائٹ نہیں مل سکے گی؛ اس لئے ایئرپورٹ چلا گیا، بالآخر ایئرپورٹ ہی سے تعزیتی فون کیا، مفتی صاحب کو غالباً میرے سورت آنے کی خبر مل چکی تھی، کہنے لگے میں سمجھا تھا کہ میرے یہاں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تشریف لائیں گے؛ لیکن اس وقت میرے سامنے گنگوہ والے مولانا خالد سیف اللہ صاحب بیٹھے ہوئے ہیں، میں نے اپنی مجبوری بتائی کہ مجھے تاخیر سے اور اچانک اطلاع ملی، جب کہ فلائٹ کا وقت بالکل قریب تھا، بہر حال خیر وعافیت پوچھی اور فرمایا کہ ہاں، واقعی یہ آپ کی مجبوری تھی، اس بات پر حیرت ہوئی کہ مفتی صاحب صبر وشکر اور رضاء بہ تقدیر کا پیکر بنے ہوئے تھے، ان کی زبان سے ایک جملہ بھی رنج واندوہ کا نہیں نکلا، بہر حال جہاں وہ علمی فضائل سے آراستہ تھے، وہیں تواضع، چھوٹوں کی حوصلہ افزائی، معاصرین کا اعزاز اور خوش اخلاقی بھی ان کی زندگی کا ایک امتیازی پہلو تھا، جو علماء کے لئے بہترین اُسوہ ہے۔

اللّٰهم اغفر له وارحمه وكثر أمثاله.

● ● ●

شمارہ نمبر: ۱۲۱-۱۲۲، جولائی تا دسمبر ۲۰۲۰ء

معہد کی مسجد

معہد کی مرکزی عمارات

المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد انڈیا

AL MAHAD UL AALI AL ISLAMI, HYDERABAD

Taleemabad, Quba Colony, P.O. Pahadi Sharif, Hyderabad, 500 005 (T. S.) INDIA.
+91 9959642747
ksrahmani@yahoo.com www.khalidrahmani.com

Al- Alam Urdu Computers Hyd. +91 9959897621

RNI No: 1219775, RNI Tile-Code: APURD01946